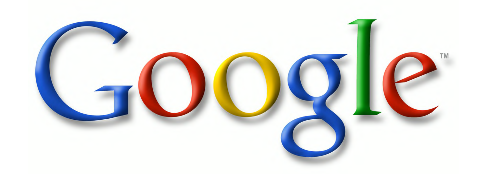



A 724,377



Völuspa.

Eine Untersuchung

von

Elard Hugo Meyer.

Berlin.
Mayer & Müller.
1889.

39,68

E20

162

:,1

Vorwort.

Dass es ein Wagniss sei, wenige Jahre nach dem 1883 erschienenen tief durchdachten Völuspacommentar Müllenhoffs einen neuen zu veröffentlichen, ist mir wolbewusst, zumal da der meinige zu völlig entgegengesetzten Ergebnissen führt. Trotzdem hätte ich, wie meine Achilleis, auch diese Arbeit dem Andenken meines verstorbenen Lehrers widmen können, da ich glaube, einem seiner philologischen Hauptgrundsätze nicht untreu geworden zu sein, dem Streben nämlich, eine literarische Erscheinung möglichst in ihrer Totalität zu erfassen. Unser Gegensatz, der mich wenigstens mit ihm nicht entzweit, scheint mir durch das gesetzmässige Fortschreiten der Wissenschaft bedingt zu sein, und deshalb hoffe ich, dass der völlig unpolemische Ton meiner neuen Auffassung, auf wie harten Widerstand sie auch namentlich unter meinen Mitschülern stossen möge, einen Widerhall in der Kritik finden werde.

Die schwankende Schreibung des Altnordischen mögen die gestrengen Sprachforscher einem Mythologen um so bereitwilliger verzeihen, als sie selber noch nicht zu einer Einigung über das richtige Schreibverfahren gelangt sind. Es genüge ihnen der Vermerk, dass der eddische Liedertext nach der neuen Ausgabe von Sijmons, die andern nordischen Texte durchweg nach den bekannten Ausgaben wiedergegeben sind.

Bugge's drittes Studienheft lernte ich erst nach Abschluss meiner Arbeit kennen und konnte es deshalb nur noch für einige Anmerkungen verwerten. Beide Arbeiten aber mögen im Verein mit denen Hoffory's, Sijmons', Mogk's, Gerings und so vieler nordischer Gelehrten für die wiedererwachte allseitige Erforschung der beiden Edden nicht ohne Nutzen sein!

Freiburg i/B. 24. Aug. 1889.

Elard Hugo Meyer.

I. Kapitel.

Stand der Untersuchung.

In demselben Jahre 1773, in derselben Stadt Göttingen, wo die Brüder des Haines den Geburtstag Klopstocks voll Bardenlust feierten, veröffentlichten von Schlözer und Ihre einen ersten Band über die Isländische Literatur und Geschichte. Freilich hatte schon Keysler Antiquitates selectae septentrionales et celticae Hannover 1728 christliche Einflüsse namentlich in der Völuspa zu verspüren geglaubt, sowie auch mehrere nordische Gelehrte vgl. die Kopenhagener Eddaausgabe 1787 1, XXVI f. Aber von Schlözer war doch der erste bedeutende Forscher, der die Edda, namentlich allerdings die Prosaedda, von den echten Quellen altnordischen Volksglaubens ausschloss. Ihm aber stand Herder gegenüber, der schon 1772 die Hoffnung auf eine alte schwäbische, sächsische, holsteinische Mythologie ausgesprochen hatte, die vom Geist der Edda voll sei und noch in den Volkssagen und Volksliedern lebe. So nahm er denn auch 1778—79 als Zeugnisse nordischen Volksgeistes die Völuspa, die Vegtamskviða und ein Stück der Havamal in seine Volksliedersammlung, die später sogenannten Stimmen der Völker, auf.

Ein zweiter Zusammenstoss der kritischen und der gläubigen Richtung erfolgte, als Adelung in Beckers Erholungen 1797 I—III, 1803 III die Edda für eine blosse Nachbildung christlicher Ideen erklärte, die frühstens ins vierzehnte Jahrhundert zu setzen sei, und als sich Rühs in seiner Geschichte der Religion, Staatsverfassung und

Cultur der alten Scandinavier 1801 und in seinen Abhandlungen über die Edda 1812 und über den Ursprung der isländischen Poesie aus der angelsächsischen 1813 ihm anschloss. Die ganze skaldisch-eddische Poesie, meinte er, sei aus England nach Island eingeführt und die nordische Mythenwelt nur zum geringen Teil aus dem Volksglauben, wesentlich aber aus direkt oder durch angelsächsische Vermittlung entlehnten antiken Mythen, aus christlichen Ideen über Gut und Böse, Himmel und Hölle und Weltuntergang und endlich aus freien Erfindungen von Mönchen zusammengesetzt worden. Rühs hat unzweifelhaft manches richtig erkannt, was die Grimms damals bestritten, z. B. die Herkunft der Runen aus dem lateinischen Alphabet, der Völsungasaga aus Deutschland, die vielfach unvolksmässige Künstlichkeit der eddischen Poesie und Mythologie, die Mischung von Heidentum und Christentum, vielleicht auch den literarischen Zusammenhang der skaldischen Kunst mit der angelsächsischen Poesie. Aber er hat Vieles von Hickes, Stephan Olafson und Skule Thorlacius bequem abgeschrieben und durchschlagende Einzelbeweise nicht beigebracht. Seine Bücher wimmeln von Irrtümern und oberflächlichen Ansichten jeder Art, und überall zeigt sich ein erschreckendes Unverständniss für die Schönheit und Tiefe echter Poesie. Zwei von der Herrlichkeit unsrer Vorzeit so ganz wie kaum jemand vor oder nach ihnen erfüllte Männer wie die Brüder Grimm erfochten über solche hausbackene Poesieleugner einen Sieg, der vollständig zu sein schien, aber nicht war. Niemals sind die Grimms erregter gewesen als in diesem Streit um das Allerheiligste. Das Würdigste in der Welt, die Poesie, die von Anbeginn die Höhe und Tiefe der Natur umfasse und die sich auch in der Edda so ergreifend äussere, schien ihnen von unsauberen schadenfrohen Händen angetastet. Dem nüchternen Rühs stellten sie den fantastischen Görres gegenüber, der in seiner Mythengeschichte das Ganze des Eddamythus vorahne, wiesen selber mit mehr Grund auf den inneren Zusammenhang, in welchem die einzelnen Lieder zu einander standen, und mit

überzeugender Kraft auf die Übereinstimmung zahlreicher eddischer Angaben mit dem gesammtgermanischen Altertum und der deutschen Volksüberlieferung hin. Die rücksichtslose Kritik der Aufklärer verstummte ihnen gegenüber auf lange Zeit. Auch der nordische Forscher Legis sprach im ersten Teile seiner Fundgruben des alten Nordens 1829 die Ansicht aus, dass die Eddalieder zum grössten Teil aus dem frühen Heidenalter stammten und mutmasslich von Saemund dem Weisen im 11. Jahrhundert zuerst aufgezeichnet wären.

Aber nun erfüllte sich jener Hoffnungstraum Herders: die deutsche Mythologie Jacob Grimms erschien 1835, voll vom Geiste der Edda und, wie man glauben musste, die glänzendste Widerlegung der Ansichten v. Schlözers, Adelungs und Rühs'. Denn wie Grimm hier aus dem Zusammenklang der deutschen und nordischen Zeugnisse einerseits den altgermanischen Ursprung der durchweg jungen deutschen Überlieferung, so glaubte er andrerseits daraus die unangreifbare Echtheit des Germanentums der alten eddischen Überlieferung erwiesen zu haben. Bald nach dem Erscheinen der deutschen Mythologie griff Bergmann die Eddafrage von einer neuen Seite an. In den Poëmes islandais 1838 führte er zuerst die höhere Kritik in die Eddauntersuchung ein, indem er drei eddische Gedichte, worunter die Völuspa, nicht nur bis ins Einzelste erläuterte, sondern auch die echten ursprünglichen Strophen von späteren Zusätzen zu säuberen suchte. Man merkt seinem Buche an, dass inzwischen Lachmanns kritischer Genius, von Wilhelm Grimms Feinfühligkeit unterstützt, Herz und Nieren der Nibelungendichtung und des Nibelungenmythus geprüft hatte. Dem klugen Saemund, der seit Brynjolfr Sveinssons Entdeckung der Liederedda 1642 für deren Verfasser galt, stritt Bergmann die schon von Arni Magnusson Kopenhagener Edda 1, XX angezweifelte Urheberschaft ab. Er nahm an, dass die Lieder, welche von verschiedenen Verfassern herrührten, erst um 1300 gesammelt seien. Er wies auch den Namen Edda nur dem Werke Snorre's

zu und bestimmte das Verhältniss der Liedersammlung zu der Prosaedda dahin, dass zwar die eddischen Gedichte älter, aber die Sammlung derselben jünger sei als Snorre's Darstellung. Auf dieser von Bergmann gewiesenen Bahn bewegte sich die spätere Eddaforschung weiter mit wachsender Kenntniss der Sprache und Metrik, mit steigender Schärfe, aber auch Kühnheit der Texkritik, mit immer tiefer einschneidender Zerlegung der Gedichte in ihre Elemente und immer umfassenderer Deutung ihres Inhalts.

Während diese literarischen Urkunden des germanischen Glaubens schon ein Jahrhundert lang die Augen der Gelehrten auf sich gezogen hatten, kümmerte man sich um den noch bestehenden mündlich überlieferten Volksglauben, der doch zu einem bedeutenden Teil aus dem Heidentum entsprungen war, gar wenig. In Island hatte allerdings schon im siebzehnten Jahrhundert ein Schützling jenes Edda-Entdeckers Brynjolfr, Jón Laerði, der selber im dicksten Aberglauben steckte, die Alfen-, Wiedergänger- und allerlei Gespenstergeschichten (Arnason Islenzkar þjóðsögur I, X), in Deutschland Joh. Praetorius um 1670 ähnliche Sagen und ausserdem viele Bräuche in seiner Weltbeschreibung, Daemonologie Rübezahlii und zahlreichen andern Schriften (Goedeke Grundr.² 3,237) gesammelt, der letzte leider aber auch manches „hinzugedichtet und fingiret", wie er selbst ganz heiter gesteht. Es waren doch erst die Grimms, die in ihren Kinder- und Hausmärchen 1812, den Deutschen Sagen 1816 und im Anhang zur ersten (und 4.) Ausgabe der Mythologie die Schleusen reinerer Volksüberlieferung öffneten. Je höher nun aber dieser Strom, den J. Grimm so reichlich und fruchtbar durch seine Mythologie rinnen liess, durch Zuflüsse aus allen germanischen Gauen gesteigert wurde, desto mehr griff, namentlich bei den beiden Schwägern Schwartz und Kuhn, die Erkenntniss des Volksglaubens als der niederen und älteren Mythologie, von der die höhere spätere Mythologie als eine mehr oder minder künstliche literarische sehr verschieden sei, um sich vgl. Kuhn über Wodan 1845 Haupts Zs. 5, 475 und Schwartz:

Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum 1850. Mannhardt warf sich in vielen Schriften mit aller Kraft und grossem Erfolg auf den Kultus der niedern volkstümlichen Dämonen. Zu gleicher Zeit drang aber auch die Vergleichung der Mythen der andern Indogermanen, von denselben drei Männern vorzugsweise gepflegt, tief in das Studium der germanischen Mythologie ein. Es breitete sich ein neuer Himmel über unsren Mythen aus, mit vielen einzelnen ganz unerwarteten Lichtblicken, aber auch schwerem, oft chaotischem Gewölk. Ein neuer Gegensatz zwischen den streng nationalen Textphilologen, die sich an die Kunstmythologie als an die echte und altüberlieferte hielten, und den vergleichenden Volksmythologen, die selbst noch den gegenwärtigen Volksglauben als das Echtere und im Grunde auch reiner Ueberlieferte ansahen, erhob sich.

Dieser Gegensatz war ja an sich ein ganz anderer als der früher zwischen den Aufklärern und Romantikern ausgebrochene, aber er rührte doch die alte Streitfrage wieder auf. So erkannte Petersen in Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro 1876, offenbar angeregt durch Skule Thorlacius' Abhandlung über Thor und seinen Hammer im scandinavischen Museum 1802, einen grossen inneren Unterschied zwischen dem älteren volkstümlichen Thorsglauben und dem erst in der Vikingerzeit ausgebildeten aristokratischen Odinsglauben, indem er die bisher oft vernachlässigten Kultusnachrichten und die Monumente genauer berücksichtigte.

Nun drang diese Unterscheidung der Volks- und der Kunstmythologie auch in das engere Gebiet der Eddaforschung zersetzend ein. Noch sehr vorsichtig gebrauchte dies Kriterium Mogk in seinem Aufsatz über die Gylfaginning in Paul-Braune's Beitr. 6. und 7. Band, wo er von deren Verhältniss zu Liederedda und deren volkstümlichen Zügen sprach. Gleichzeitig erkannte Sievers auch in den Eddaliedern das Princip der skaldischen d. h. einer unvolkstümlichen Silbenzählung a. o. 6, 297. Endlich waren schon weit früher immer und immer wieder z. B. seitens Koeppens Literarische Einleitung in die Nordische Mythologie 1837

S. 60, Weinholds Haupts Zs. 6, 314 f. und N. M. Petersens Ann. f. N. Oldk. 1861 s. 113 Zweifel an der unverfälschten Reinheit des Heidentums, namentlich der Völuspa, aufgeworfen worden. Aber niemand wagte so weit zu gehen, wie einst von Schlözer, Adelung und Rühs.

Zu diesem Schritt holten mehr oder minder kühn vier nordische Gelehrte, der Däne Jessen, die Norweger Bang und Bugge und der Isländer Vigfusson, aus. Jessen erklärte in der Zs. f. deutsche Philologie 3,1 ff. im J. 1871, dass nur die Thrymskviða und Skirnismal Stücke der älteren Klasse echter volkstümlicher, direkt darstellender, von Künsteleien freier Poesie, alle übrigen Gedichte der Liederedda dagegen blosse Uebersichts- und Gelehrsamkeitsgedichte oder gar willkürliche Experimente seien. Aber auf einen Nachweis der Quellen der Götterlieder liess er sich nicht ein und nur ein paar Zeilen der Völuspa hielt er für unheidnisch und wol erst später interpolirt. Bang, ein mit dem nordischen Altertum wenig vertrauter Geistlicher, raffte in seiner Schrift: Vølospaa og de Sibyllinske Orakler 1879 bei Gelegenheit kirchengeschichtlicher Studien einige meistens durch die Natur des Stoffes gebotene Ähnlichkeiten jener morgenländischen und unsrer nordischen Weissagung zusammen, die er für untrügliche Merkzeichen hielt, dass die Vsp. jenen Erzeugnissen des absterbenden Hellenismus nachgebildet sei. Der ausgezeichnete und um die Edda durch seine Ausgabe 1867 hoch verdiente Forscher Bugge suchte mit viel tiefer eindringender Gelehrsamkeit in den Studier over de nordiske gude-og heltesagns oprindelse 1881—82 (Brenner)*) in jüdisch-christlichen Legenden und griechisch-römischen Mythen mittelalterlicher Fassung, die durch die angelsächsische Literatur oder durch Vikingerberichte den Dichtern des Nordens bekannt geworden seien, die Hauptquellen zunächst des Baldr-Lokimythus nachzuweisen, ohne dabei eine heidnische Unterlage zu leugnen. Vigfusson endlich verwarf in seinem Corpus poëticum boreale 1, LXVII. 1883 zwar den Einfluss der

*) Das 3. Heft erschien erst 1889.

Antike, nahm aber einen weitgreifenden des Christentums, zumal des keltischen, an. Diese Ansichten bedeuteten nun nicht einen blossen Rückfall in den älteren Aufklärungsrationalismus. Jessen, Bugge und Vigfusson verfügten doch über eine ganz andre Sprach-, Mythen- und Geschichtskunde als sie jenem zu Gebote stand, und selbst Bangs flüchtigeres Buch trat doch wenigstens mit einer Reihe ganz bestimmter, immerhin beachtenswerter Behauptungen auf.

In Deutschland erregten namentlich Bangs und Bugge's Schriften ein gewaltiges Aufsehen und fanden anfangs vielseitigen Beifall, z. B. Brenners Augsb. allg. Zeit. Beil. 24. Dec. 1879, Edzardi's Lit. Centr. 1880 No. 2, Konr. Maurers Lit. Bl. für German. und Roman. Phil. 1880 No. 6, Gerings Zs. f. d. Phil. 11, 496. Aber bald loderte der alte Streit in neuen Flammen auf. Der anfangs den Norwegern zustimmende Edzardi wandte sich im Lit. Bl. für Germ. u. Rom. Phil. 1882 No. 1, 4, Germ. 27, 230 entschieden gegen die neue Theorie, ebenso Rydberg in Schweden Nord. Tidskr. 1881 und G. Stephens in Dänemark Aarbb. f. Nord. O. 1883. 1884. Aber den Hauptschlag gegen sie führte der seit Jac. Grimms Tod unbestritten umfassendste Kenner des germanischen Altertums, Müllenhoff, in der deutschen Altertumskunde 5. B. 1883. Sein Commentar legte sich um die Vsp. wie ein neuer Schutzwall, dessen Durchbrechung doch weit stärkere Angriffsmittel verlangte, als sie bisher selbst ein Bugge herbeizuschaffen wusste.

Noch heute stehen auf diesem Gebiete die beiden Parteien unversöhnt einander gegenüber. Das zeigte jüngst noch der heftige Ausfall Hoffory's Gött. G. A. 1888 S. 177 gegen Schullerus' Aufsatz über den Valhöllglauben Paul-Braune Beitr. 12, 267 der doch nur die bescheidene Vermutung wiederholte, dass in einigen Strophen der Vsp. Anklänge an die Apocalypse und das Matthäusevangelium zu vernehmen seien. Noch heute schwankt die Meinung der ausserhalb dieser Parteien oder der Streitfrage ferner stehenden Germanisten unsicher hin und her. Man weiss nicht genau, wer Recht hat, und es droht sich die Wendung zu erneuern, welche die

früheren Kämpfe um den Ursprung der Vǫluspa genommen haben.

Über dem Eddastudium waltet seit einem Jahrhundert eine Ironie des Schicksals. Männer, die der Mehrzahl nach nur mittelmässige Kenntnisse der nordischen Vorzeit, insbesondere der Mythologie, besassen, stellten innerhalb dieser Zeit wiederholt den rein germanischen Charakter der Liederedda in Frage und rechneten sie zu den gelehrten Machwerken. Dagegen erhoben die bedeutendsten Kenner unsres germanischen Glaubens jedesmal leidenschaftliche Einsprache und schlugen, nach dem Urteile ihrer besten Fachgenossen, siegreich alle Zweifel der Gegner zu Boden. Und muss man nicht dennoch sagen, dass sie ihren Sieg einerseits nur der Überlegenheit ihres Geistes verdankten, der aber durch ihre heisse Liebe zur vaterländischen Dichtung in diesem Falle mehr geblendet als erhellt wurde, andrerseits der Ungründlichkeit oder Zerfahrenheit, die den nüchterneren, aber richtigeren Instinkt der Gegner lähmten und schwächten? Wird nicht ein altes Vorurteil zwar mit grossartigen Mitteln und dem reinsten Sinn, aber künstlich aufrecht erhalten, und scheint es nicht seinen festen Stand nur desswegen zu behaupten, weil die neuen und richtigeren Anschauungen doch nur hier und dort aufquellen und in seichten Rinnsalen wieder zerfliessen, nicht aber, aus einem tiefen Born hervorgelockt, einem mächtigen Strome gleich alle Hindernisse hinwegreissen? Wie dem auch sei, unleugbar befinden wir uns in einer zweifelvollen unbefriedigenden Lage, und dieser will die nachfolgende Untersuchung ein Ende machen.

II. Kapitel.
Erläuterung.

Vǫluspǫ́ heisst das grossartigste Gedicht der sogenannten Liederedda nach den häufigen Citaten Snorre's, während in ihren beiden Pergamenthandschriften, dem Codex Regius R. und der Hauksbok H, ein Titel nicht erkennbar ist. Die Bezeichnung ist gewiss echt und insofern genau zutreffend, als der Verfasser es offenbar darauf angelegt hat, seiner Dichtung den Charakter der Weissagung einer spákona oder vísindakona d. i. einer vǫlva zu verleihen. Zwar schwankt die Ableitung des letzten Wortes, indem Bang, Bugge und Vigfusson es mit σίβυλλα, Heinzel Anz. 12,49 mit slav. volchvu Zauberer in Zusammenhang bringen; wahrscheinlicher aber führt es Müllenhoff D. A. 5,41 auf vǫlr, g. valus den Stab zurück, das nachweisbare Abzeichen der umfahrenden nordischen Seherinnen. Solche zukunftkundige Frauen werden uns schon von den ältesten Berichterstattern unsres Altertums bezeugt, wie von Caesar b. g. 1,50 und Tacitus Germ. 8. hist. 4,61. 65. 5,22. 25. Die dem Tacitus bekannte erhob sich sogar zu einer unvergesslichen geschichtlichen Rolle, die von hohem Turm herab weithin befehlende (late imperans) Veleda. J. Grimm gedenkt ferner einer ‚mulier phytonissa' d. i. πυθώνισσα des K. Gunthram v. J. 577 und der alemannischen Thiota im 9. Jh. D. M.[4] 1,78. Die massgebende Stellung einer christlichen Veleda nahm später im 12. Jh. die heilige Hildegard von Bingen ein, deren Aussprüchen Kaiser und Papst lauschten Scherer Gesch. d. d. Dichtung im 11. und 12. Jh. QF. 12,38.

Viel voller fliesst die Kunde über die nordischen Seherinnen. Die Vǫlva zog, namentlich vom Herbstfest an bis in die Julzeit, die heiligen Zwölfnächte, hinein, die ja allen germanischen Stämmen als vorbedeutende Looszeit galten und gelten, von dem Hause eines angesehenen Mannes zu dem eines andern, den Stab in der Hand. Ihrer eine, Heiðr genannt, hatte sogar 30 Personen beiderlei Geschlechts im Gefolge Fas. 2,165. 506. Ehrerbietig zur Einkehr geladen, bestieg sie in der Halle ein eigens für sie hergerichtetes hohes Gerüste, den seiðhjallr, das Zaubergestell Fas. 2,84. 3,319. Dieser Sitz erinnert an Veleda's hohen Turmsitz, und es ist möglich, dass auch noch im 10. Jh. die Vǫlva Þórdís, die Erzieherin des ersten isländischen Missionars Þórvaldr Koðranssons in Spákonufell, d. h. einem nach dem Felsen der Weissagerin benannten Orte (Maurer Bekehrung d. norweg. Stammes 1,202), von einem Felsstein herab die Zukunft verkündete. Zeichnete das hásaeti, der Hochsitz der Halle, das Familienhaupt vor allen andern Insassen des Hauses aus, so sollte wahrscheinlich der hjallr, der auch als Unterlage eines Götterbildes erwähnt wird Olafs s. h. h. (Kristiania 1853) s. 108, der einkehrenden Vǫlva ein fast überirdisches Ansehen verleihen. Schon Tac. hist. 4,61 meldet, dass weissagende Frauen wie Göttinnen verehrt wurden, und die Nordleute sahen nicht nur Nornen als vǫlur, sondern auch umgekehrt vǫlur und spákonur als Nornen und spádisir d. h. Halbgöttinnen an Uhland Schr. 6,318. 322.

Wie die älteste Prophezeiung bei allen Völkern aus der Wetterbeobachtung, dem Luft- oder Wetterkiesen (J. Grimm D. M.[4] 1,866) entsprungen zu sein scheint, richtete sich auch der spähende Blick der nordischen Prophetin zunächst auf die Witterung des kommenden Jahres und deren Folgen, dann aber auch auf das Schicksal ihres Wirtes und seines Hauses und bisweilen, zumal in unruhigen Zeitläuften, noch darüber hinaus auf allgemeinere Ereignisse. Und namentlich wenn ihre Aussage günstig ausfiel, wurde sie reich beschenkt; anderen Falls aber auch wol der Lohn versagt, ja sie wurde ge-

peinigt, um einen besseren Spruch von ihr zu erlangen. (Grimm, D. M.[4] 2,871. Maurer Bekehrung d. norweg. Stammes 2,140. 416). Denn man schrieb ihr doch nicht nur die Kunde der Zukunft, sondern auch einen gewissen zauberischen Einfluss auf dieselbe d. h. seiðr zu. Oðin wird vorgeworfen: „draptu á vætt (f. vitt Noreen § 304,1 — vættr wird vittr) sem vǫlur, du gabst dich mit Zauberkunst ab wie die Vǫlur.“ Lokas. 24 vgl. Fas. 2,507. Die Vǫlur sind also auch seiðkonur Grimm D. M. 2,871. Häufig tragen sie den Namen Heiðr (Vsp. 22) und Thórdís (Lndn. 3,4. D. M. 1,480). Man möchte vermuten, dass ihr der letzte, der ein dem Thor geweihtes oder ergebnes halbgöttliches Weib bedeutet, beigelegt sei, weil gerade Thor im Cultus mehrfach als Orakelgott verehrt wird, Lndn. 3,12 vgl. 3,7 Eyrb. S. 4. Doch ist diese Annahme unsicher wegen der Häufigkeit der mit Thor zusammengesetzten isländischen Namen überhaupt und des Thordisnamens insbesondere. Nach den alten isländischen Sagen, deren Geschichte etwa um das J. 1000 spielt, fangen die Vǫlur etwa um diese Zeit d. h. mit dem Beginn der Bekehrung zum Christentum zu sinken an, um bald darauf für hexenartige, übelberüchtigte Landfahrerinnen zu gelten. Grimm D. M.[4] 2,871. Ihre rühmlichere Vergangenheit, wie ihre bedenkliche Gegenwart, Beides spiegelt unsere Dichtung wieder. Denn als Verkünderin einer umfassenden Weissagung lässt der Dichter sie möglichst feierlich auftreten, aber andrerseits erscheint die vǫlva velspáa Heiðr Str. 22 bereits als verachtete und übelwirkende Zauberin. Ob man den altnordischen Vǫlvur so weit und tief greifende Verkündigungen zutrauen darf, wie sie von den hebraeischen Propheten oder auch nur von den hellenistischen Sibyllen ausgiengen und wie deren eine in unserem Gedicht enthalten scheint, und ob dieses wirklich aus einem solchen Munde oder auch überhaupt nur aus nordischem Volkstume stamme, das muss die folgende Untersuchung lehren.

---

1. Hljóþs biþk allar helgar kinder,
meire ok minne mǫgo Heimdallar:
viltu at ek, Valfaþer, vel fyr telja
forn spjǫll fira, þaus fremst of man.

Die Vǫlva beginnt mit einer Schweigen gebietenden Formel ‚Hljóþs biþk allar', mit der auch der Sprecher auf dem Thing vor dem Volk und der Skald am Hofe vor seinem Fürsten Rede und Sang einleitete. ‚Vilda ek hljóþ' mit oder ohne ‚fá' heisst es in Eyvinds Haleygjatal Corp. poet. bor. 1,252. Islend. S. 2,229 und auch aus dem in der Grágás wiederholten Ausdruck ‚i heyranda hljóþi' hört man sie heraus. Noch heute ‚äskar ljud', heischt Schweigen bei feierlichen Gelegenheiten, auf Hochzeiten z. B., der schwedische Pfarrer Djourklou Ur Nerikes Folkspråk 50. Die Vǫlva Hyndla dagegen flicht ‚hlýþ sǫgo minne' Str. 25 mitten in ihre Weissagung eindringlich ein, wo sie auf das berühmteste Heldengeschlecht, die Vǫlsungen, kommt. Umständlicher umschreibt die Formel Glumr Geirason um 976 in seiner Grafeldardrapa mit: ‚hlýþi! . . biþjom ver þǫgnar' Cpb. 2,39.

Wie hljóþ steht auch das alts. hlust, ags. hlyst, altfries. hlest, mnd. lust in demselben feierlichen Gebrauche, alle abkünftig von einem verlornen Verbum hliwan, gr. κλύειν, lat. cluere Müllenhoff Zs. 9,126. D. A. 5,5. Bei den arischen Stämmen erscheint dieselbe Wurzel: skr. zend. çru in rein hieratischem Sinne: ‚astu çraushat' Gehör sei Rigv. 1,139,1 und ‚Çraoshâ idha açtu' Gehör sei gegenwärtig Yasna 56. (Spiegel 55.) In dem iranischen Anruf ist Sraosha schon in den ersten 4 Gathas ein Gott geworden Yasna 57 (Sp. 56) Sacred Books of the East 31,296 f. Spiegel Eran. Altertumsk. 2,90. In Griechenland wurde „κλῦθι, κλῦτε. κέκλυτε" im freieren Sinne von Hören gebraucht Göttern wie Menschen gegenüber, während die eigentliche Schweigen auferlegende Opferformel: „εὐφημεῖτε, lat. favete linguis" lautete.

Auch die durch dieses indogermanische Formelwort zur Andacht Aufgeforderten tragen in althellenischer, wie hellenistischer Poesie ähnliche feierliche Titulaturen wie in der Vsp. „Κέκλυτέ μου, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα" Theog.

644 klingt an ihre erste Zeile an: „Hljóþs biþk allar helgar kinder meire ok minne“. Aber so wenig wie diese Anrede, brauchen die Anreden verschiedener Sibyllen, wie *κλῦτε δέ μου, μέροπες* kl. Frag. 1 (Friedlieb Orac. Sibyll. 230) oder *κλῦτε, λεὼς Ἀσίης μεγαλαύχεος Εὐρώπης τε* Or. 4,1 der nordischen Seherin zum Vorbild gedient haben. Denn Niemand wird es einfallen, die ‚*ἀγλαὰ τέκνα*‘ in den ‚helgar kinder‘ und gar den Gegensatz des Uranos und der Gäa oder des asiatischen und europäischen Erdteils in den ‚meire ok minne‘ wiederfinden zu wollen. Auffälliger schon ist Folgendes. Sowie bei Hesiod auf jene Anrede sofort im V. 645 folgt: *ὄφρ᾽ εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει*“ (vgl. Jl. 8,6), so äussert sich die Sibylle in jenem 4. Orakel V. 3. 6 alsbald: *μέλλω ἀφ᾽ ἡμετέρου παναληθέα μαντεύεσθαι . . θεοῦ μεγάλου* und *κέλεται με λέγειν θεός* und zwar *ἀτρεκέως* 1,5. 2,5. 11,1. *θεὸς ἐκοῦσαν ἐπάγει* 11,5. *αὐτὰρ πάλι πάντ᾽ ἀγορεύσω, ὅσσα θεὸς κέλεται μ᾽ αγορευέμεν ἀνθρώποισιν καὶ τότε μοι μεγάλου θεοῦ φάτις ἐν στήθεσσιν ἵπτατο καὶ μ᾽ ἐκέλευσε προφητεῦσαι κατὰ πᾶσαν γαῖαν καὶ βασιλεῦσι τὰ τ᾽ ἐσσομεν᾽ ἐν φρεσὶ θεῖναι* 3,6. Denn hieran erinnert schon deutlicher, wie Bang Vǫluspá und die Sibyllinischen Orakel 15 richtig bemerkt, Vsp. 1,3:

viltu, at ek, Valfaþer, vel fyr telja,

zumal da sofort auf diesen Gottesbefehl hin wenigstens die Seherin des 1. Orakels und unsre Vǫlva zunächst die Erschaffung der Welt verkündet:

ἀρχομένη πρώτης γενεῆς μερόπων ἀνθρώπων 1,1

ὡς ἐγενήθη ἀτρεκέως κόσμος 1,5 und sie fügt dem 1. Verse hinzu:

ἄχρις ἐπ᾽ ἐσχατίῃσι προφητεύσω τὰ ἕκαστα

So will die Vǫlva auch ‚vel‘ d. i. *ἀτρεκέως* genau verkünden die ganze Weltgeschichte von ihrer Erschaffung an bis zu ihrem Untergang. Dazu kommt eine noch eigenartigere Übereinstimmung. An jener Stelle der Theogonie 648 rühmt sich der Sprecher, eines Geschlechts mit den Titanen ein, und auch dies Motiv finden wir sowol in der vielfach von Hesiod abhängigen Sibyllinenliteratur und auch in der Vsp. wieder. Im Orakel 1,289 wie in den Schol. Plat. Phaedr.

ed. Bekker 2,315 ist die Sibylle die Schwiegertochter Noah's, der hinwiederum in demselben Or. 1,124 zu den damals den Titanen gleich geachteten Giganten gerechnet wird vgl. Or. 3,818 (Alexandre Excurs. ad. Orac. Sibyllina 399). Auch die Vǫlva ist bei den Riesen aufgewachsen Vsp. 2. Eine gewisse Familienähnlichkeit der morgenländischen mit der isländischen Seherin ist nicht abzustreiten, wenn wir ihre Charakterzüge mit einander vergleichen. Beide bedienen sich ähnlicher Ausdrücke und Wendungen in ihrer Anrede, fühlen sich von einem göttlichen Willen angetrieben, rühmen sich ihrer Herkunft von Riesen und enthüllen nicht nur den Ausgang, sondern auch den Uranfang der Dinge. Diese 4 Übereinstimmungen scheinen jedoch nicht genügend, einen literarischen Zusammenhang der Vǫluspa mit den Orakeln zu erweisen; denn die erste ergab sich teils aus der idg. Sprachverwandtschaft, teils aus der gleichen Situation der Sprecherin von selber, und die dritte will nichts besagen, weil man auch im Norden den Vǫlur riesische Herkunft beilegte, denn in der Hyndlulj. 35 ist der Ahnherr der Vǫlur, Viþolfr oder Viþolfr, offenbar ein Riese und, wie bemerkt (S. 10), galten die Vǫlur auch als Nornen. Nun haben die Nornen allerdings oft elbischen Charakter statt des riesischen, wie z. B. die Norne Skuld Tochter einer álfkona Fas. 1,32 ist. Sie sind ás- und álfkungar und Töchter des Zwerges Dvalin Fafnism. 13, schott. heissen die Parzen weirdelves D. M. 337 und Saxo p. 272 schwankt zwischen den Bezeichnungen parca und nympha. Aber andererseits sind die übermächtigen þursa meyjar doch wol die Nornen, Vsp. 8 (20) D. A. 5,92.94. PBB. 7,247 und unter Riesen erwachsen Vafthr. 49. Eher fällt die vierte Übereinstimmung auf, da das uns bekannte Spähgebiet einer Vǫlva hier durch die Rückschau bis zu den Uranfängen der Welt weit überschritten wird und in der Tat fremdartig erweitert scheint, und endlich ist auch die Ergriffenheit einer Vǫlva durch eine Gottheit und zwar Valfǫþr, wenn auch sehr wol denkbar, im nordischen Heidentum nicht überliefert. Valfǫþr-Oþenn galt allerdings für einen Gott des Zaubers, und er begeistert

die Skalden zum Sang: gefr brag skǫldom Hyndlulj. 3. Auch fordert sogar Freya in demselben Lied Str. 2 die Seherin Hyndla auf: Biþjom Herjafǫþor í hugom sitja. Aber, wie wir gleich sehen werden, steht dies Gedicht mit seiner Einlage unter einem so tiefgreifenden Einfluss der Fremde und ist von so gelehrter Mache, dass man es nicht als altes Zeugniss volkstümlichen Glaubens ohne Weiteres verwerten darf. So erinnert gerade jene Wendung an Ephes. 3,17: flecto genua mea ad Patrem Domini nostri, ut det . . Christum habitare per fidem in cordibus vgl. den übrigens anders gewendeten Gedanken im christlichen Sólarlj. 25: Dísir bið þu þer dróttins mála vera hollar í hugum. Die ganze Frage, ob die Vǫlva wirklich der Sibylla nachgebildet und die Vǫluspa wenigstens teilweise ein Abbild ihrer Orakel sei, bleibt also vorläufig noch in der Schwebe. Doch wird von den Kirchenschriftstellern und so auch von Älfric in den Homil. Thorpe 2,18 die Sibylla genannt als „An þaera väs Sibylla, þe awrât on leoðcräftes wison be Cristes acennednysse and be his ðrowunge and be his aeriste and be his upstige and be his tocyme to ðam miclun dome, swiðe swutellice, and swa ðeah wäs haeðen.“

Auch die erste Kenning des Gedichts, die feierliche Titulatur „helgar kinder, meire ok minne mǫgu Heimdallar“, führt uns noch nicht sofort zu einem bestimmten Aufschluss, wol aber zu einigen vielleicht nicht unnützen Vermutungen.

Dass mit diesen im heiligen Frieden stehenden Nachkommen, hohen und niederen Söhnen Heimdalls, die Menschen gemeint sind, leidet keinen Zweifel. Denn Heimdallr stieg nach der Rigsþula zur Erde, zwar nicht, um die Menschen, aber doch deren drei Hauptstände, die ‚meire ok minne‘, die der Knechte, Freien und Edelen, in die das Volk zwar nicht auf dem adelsfreien Island, wol aber in Norwegen zerfiel (Maurer Island 143. 152), durch seine Verbindung mit den Standesahnfrauen, der Edda, Amma und Móþer, zu schaffen. Aber noch Niemand, so viel ich weiss, hat untersucht, wie denn Heimdallr, ein offenbar jüngeres und sonst nicht besonders angesehenes mythisches Wesen, zu der

hohen Ehre eines Ständegründers gelangt sei. Bei den Südgermanen überhaupt nicht nachweisbar, kommt er auch bei den Nordgermanen nirgendwo im Cultus, sondern nur im Mythus vor, und schon sein componirter Gottesname setzt ihn in eine spätere Zeit. Von heimr und einem nur im Ags. deal superbus, clarus erhaltenen dallr gebildet, Bugge NFkv. 68. PBB. 6,494, von dem auch die nord. Namen Dalla, Mardǫll u. A. abzuleiten sind, bedeutet derselbe wol nicht den Heimfrohen, -stolzen Haupts Zs. 30,245, sondern ganz sinnlich den durch den Heimr d. i. die Welt leuchtenden Gott, nämlich den Gott des Regenbogens. Denn auf diese Naturerscheinung weisen alle Hauptzüge seines Mythus. Darum heisst er hvíti áss oder hvítastr ása Sn. E. 1,100 Þkv. 14, wo hvítr, wie auch sonst, in der Bedeutung von licht, leuchtend bjartr, ljóss vgl. Fritzner Ordb.[2] 2,144 zu fassen ist, und Vindhlér Gott des Windmeers d. i. der Luft Sn. E. 1,264. Da er das All überspannt, ist er mikill Sn. E. 1,100 u. víðkunnari weiter berühmt als alle anderen Wesen Skirn. 28. Man hört sein Horn, als welches der vor Unwetter sichtbare Regenbogen (s. u.) aufgefasst wird, í alla heima Sn. E. 1,100. Weil man sich nun den Regenbogen auch als Brücke vorstellte, war Heimdallr der Wächter der Götterbrücke mit feuchtem Rücken am Himmelsrande Sn. E. 1,100 Ls. 48. Gm. 13. Skm. 38, auf dem ja der Bogen im sonnenbeleuchteten Regen aufsteht. Hier trinkt er fröhlich guten Met Gm. 13, wie der Regenbogen auch der Römer, Griechen, Albanesen und Deutschen zu trinken liebt: s. m. Indog. Mythen 2,477. Propert. eleg. 4, 5,32. Hier am Erdenrande ist darum auch seine Geburtsstätte Hyndlulj. 37, und zwar wird er von 9 Riesenschwestern geboren a. O. Heimdallr galdr Sn. E. 1,100, Husdrapa. Entweder bedeuten diese 9 die ‚allar heimar,‘ deren Zahl 9 beträgt Vsp. 2 und die ja alle der Gott des Welt- oder Heimglanzes durcheilt, oder 9 Wasserfrauen, wie wenigstens mehrere ihrer 9 Namen nahelegen Weinhold Riesen 20. Rydberg Undersökningar 1,449. Dazu würde auch stimmen, dass die Isländer noch heute auf einen heftigen Seegang 9 ruhigere dicht einander-

folgende Wellen, die 9 Násjóir, annehmen, welche die Hauptfarben des Regenbogens, eine gelbrötliche und grünbläuliche, tragen Arnason Izl. þjóðsögur 1,660. Sie kennen auch einen Meeresregenbogen, die Hafgalle, Meergalle, den sie also, wie wir regenbogenfarbige sturmverheissende Stellen am Gewölk Wasser-, Wetter-, Regen-, Windgalle,*) wegen seines grüngelben Scheines nach der Galle benennen Lex. mythol. 38. Jndog. Mythen 1,176 Laistner Nebels. 272. So stellt sich denn auch der Name: die schöne Meerniere, um die Heimdall als mensoekir Freyu d. h. Wiedergewinner des Freyahalsbands in Ulfr Uggasons Husdrapa c. 980 mit Loki, dem Gott des Wetterleuchtens, kämpfte, als blosse skaldische Metonymie der Meergalle heraus. Heimdall rät ja auch dem Donnergotte Thor, wie er zornig zu Thrym zieht, um seinen Hammer wiederzuholen, Freyas Brisingamen, das Regenbogenhalsband, anzulegen þkv. 15. Wenn er Goldzahn und sein Ross Goldzopf heisst, so kann auch das noch vielleicht aus der obersten Goldfarbe des Regenbogens, der deswegen auch goldne Brücke heisst, abgeleitet werden. Aber die Ausstattung der Götter mit Gold und Ross gehört durchweg zu den modernen, so zu sagen ritterlichen Zutaten der Götterwelt, und dass er weniger Schlafs bedarf als ein Vogel, Nachts wie Tags hundert Rasten weit sieht und das Gras auf der Erde und die Wolle auf den Schafen wachsen hört, Sn. E. 1,100. 264 ist eine rein poetische, nicht mehr mythologische Verherrlichung seiner hervorragenden Wächtereigenschaften. Doch scheint sein Beiname Hallinskíþe Sn. E. 1,100 d. h. mit geneigten Schneeschuhen gehend? PBB. 6,518. Haupts. Zs. 30,246 uns wieder auf die zur Erde geneigte Himmelsbrücke zu führen, die ‚grǿnar. brauter‘, auf denen der ‚rǫskr Stigande‘ gleich seiner griechischen Collegin, der Iris πόδας ὠκέα, zu den Menschen hinabsteigt Rigsþ. 1. Denn unter dem Namen Rigr will er ihre drei Stände stiften. Das Wort rigr darf fortan nicht mehr mit

*) Auch die Griechen sahen die κνηκίς, einen falben Wolkenflecken, als Sturmzeichen an Plut. gen. Socr. 12.

J. Grimm DM. 1,299 aus Jring erklärt werden, sondern gehört zu einer kleinen in die eddische Sprache eingesprengten keltischen Gruppe von Appellativen, die von einer viel umfangreicheren keltischen Namengruppe umgeben ist Maurer Island 28. Corp. poet. bor. 1, LX.*) Es bedeutet König, rex, und in der Tat gipfelt die Rigsþula, indem sie von der Entstehung des niedrigsten Standes ausgeht, in der Geburt des Jarl, dem der Gott seinen Namen Rígr verlieh und von dessen Sohn Konr wieder die Konungar abstammten. In Heimdalls Namen Rígr kündet sich schon ein fremdes Element an, das nun aber auch in seiner hier gepriesenen Tat, der Gründung der Stände, erkennbar wird.

Man könnte zwar vermuten, Heimdall sei zum Stifter der drei Stände gemacht, weil der Regenbogen dem nordischen Auge in drei Farben leuchtete: Bifrǫst er meþ þrím litom. Sn. E. 1, 60. Aber diese Ideenverbindung, die in Indien, wo die verschiedenen Stämme und Stände nach ihrer Haut Varnas d. i. Farben genannt wurden, möglich gewesen wäre, ist im Norden, obgleich auch in der Rígsþula die Haarfarbe als ein Kennzeichen des Standes deutlich hervorgehoben wird (Wackernagel Kl. Schr. 1, 190), doch kaum denkbar. Dennoch besteht ein ideeller Zusammenhang zwischen dem Regenbogen und den drei Ständen, aber er ist nicht durch die blosse Zahl und die Farbe hergestellt worden, sondern durch die blosse zeitliche Nähe zweier an sich völlig unzusammengehöriger und ungleichartiger biblischer Begebenheiten, nämlich der berühmtesten Erscheinung des Regenbogens, der nach der Sintflut als Bundes- und Versöhnungszeichen von Gott herabgesendet wurde, und des Ursprungs der drei Menschenrassen oder, nach mittelalterlicher Umdeutung, der drei Stände. In der Wiener Genesis (Diemer Genesis und Exodus 1, 30 f.) hat der Regenbogen allerdings nur zwei Farben, Grün und Rot, und darauf verflucht Noah seinen Sohn Cham wegen seines unziemlichen Benehmens zum ewigen Schalksdienst, während die beiden andern Söhne Sem und

*) Vgl. auch Bugge Stud 1,401.

Japhet frei und edel bleiben sollen. Dagegen sondert die Vorauer Genesis (Diemer Gedichte d. 11. u. 12. Jh. vgl. Scherer Geistl. Poeten d. d. Kaiserzeit Q. F. 1, 22) an der entsprechenden Stelle, doch ohne des Regenbogens zu gedenken, „dreu geslahte“ der Edlen, Freien und der Dienstbaren scharf von einander, sowie auch Honorius von Augustodunum um 1100 Imago mundi B. III (Migne Patrol. lat. 172, 166) bemerkt: „Hujus (Noe) tempore divisum est genus humanum in tria: in liberos (de Sem), milites (de Japhet), servi (de Cham).*) Die biblische Regenbogenscene und die Ständesonderung scheint aber erst ein nordischer Gelehrter, vielleicht nach irischem Vorbilde, in eine Art inneren Zusammenhangs gebracht und so auch diese dem heimischen Gott des Regenbogens überwiesen zu haben. Nun sendet nicht Jehovah das dreifarbige Zeichen herab und nicht Noah gründet darauf die drei Stände, sondern Heimdall steigt auf dem dreifarbigen Bogen zur Erde hernieder und gründet auch die drei Stände. Dies aus biblischen und heimischen Zügen verschmolzene poetische Motiv passt bestens zum Gesammtcharakter der Rigsþula, die von Vigfusson und Edzardi (Paul-Braune B. 8, 366) mit Recht als ein allegorisirendes, fremde Ideen benützendes Tendenzgedicht, das das Königtum verherrlichen solle, aufgefasst wird.**) Ist unsere Vermutung richtig, so wird durch sie

---

*) Im Speculum eccl. (Migne 172, 987) leitet Honorius, der überhaupt die Variation liebt, von Cham die Knechte, von Sem die Patriarchen, Propheten und Apostel und von Japhet die Päpste, Bischöfe und Märtyrer ab, dagegen in der Summa Gloria c. 2 a. O. 1260 von Sem das sacerdotium, von Japhet das Romanum imperium, von Cham den populus judaicus.

**) Ja man möchte fast vermuten, dass auf den leider uns nicht vollständig erhaltenen Schluss desselben ein anderes Genesismotiv eingewirkt hat. Den jungen König Konr mahnt eine Krähe, des kriegslustigen Dan zu gedenken, und gewiss ist hier mit Dan der Ahnherr der dänischen Königsmacht (Saxo p. 21 f.) gemeint, die dem Konr gefährlich zu werden droht. Konr ungr besitzt zwar „afl ok eljon átta manna“ und er erhält auch sein Erbe „óþlaþesk“, aber er ergiebt sich bald dem müssigen Vogelstellen, und die Krähe rät ihm:

einerseits die Richtigkeit der Deutung des heidnischen Heimdalls auf den Regenbogen bestätigt, andrerseits zeigt die Rigsþula christliche Einflüsse, ein Gedicht, das selber wieder oder dessen christliches Element wenigstens von der 1. Str. der Vsp. vorausgesetzt wird.

Aber auch die eigentlich christliche Farbensymbolik hat sich unseres Regenbogengottes bemächtigt, nämlich in der dem Hyndlulied eingelegten Vsp. en skamma, in deren Heimdallsmythus nun überhaupt die kirchliche Anschauung viel tiefer eingriff als in die Rigsþula. Wir dürfen uns um so weniger der Begründung dieses Satzes entziehen, als sie uns weiterhin das Verständniss der Heimdallsstrophen auch der grossen Vsp. 27. 46 erleichtern kann. Ja die kleine Vsp. verhält sich fast zu der grossen, wie eine Ouvertüre zur Oper selber. Sie fasst die Hauptmotive derselben zusammen, aber sie verflicht, modulirt und betont sie anders als diese, und so wird uns die Gesamtcomposition beider erst klar. Nach einigen genealogischen Nachrichten, die wol nur die

---

Heldr mæteþ ér hestom ríþa . . . ok her fella.
Á Danr ok Daupr dýrar haller, øþra óþal an ér hafeþ;
þeir kunno vel kjól at ríþa, egg at kenna, under rjúfa.

Dudo leitete die Dänen von den klassischen Danaern ab, in die Schilderung dieses Gegensatzes scheint dagegen hineinzuklingen die Schilderung des gefährlichen israelitischen Stammes Dan, der im Mittelalter überhaupt übel berufen war (zu Str. 40), und seines nächsten Bruders Issachar in dem Jacobssegen der Genes. 49, 14 f. Denn auch Issachar ist durch seine Kraft und sein Erbe berühmt, wie Konr, aber er liebt die Ruhe und verfällt darum der Knechtschaft: 14 „Issachar asinus fortis, accubans inter terminos, 15: vidit requiem, quod esset bona, et terram, quod optima, et supposuit humerum ad portandum factusque est tributis serviens. Dagegen 16: Dan judicabit populum suum sicut et alia tribus in Israel. 17: Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor ejus retro.“ Und Jos. 19, 47 überfallen Dans Söhne tückisch Lesem „et percusserunt eam in ore gladii et possederunt et habitaverunt in ea.“ B. d. Richter 18, 1: „et tribus Dan quaerebat possessionem sibi, 27: venerunt in Lais ad populum quiescentem atque securum et percusserunt eos in ore gladii.“ Ascensor aber ist nach Isidor in Genes. Migne 83, 283 quisquis ex tollitur in dignitatibus mundi. Eine Vermutung über den Verfasser der Rigsþula wird im 3. Cap. gewagt.

Kluft, die sie vom Hyndlulied trennte, überbrücken sollten, beginnt sie

Hyndlulj. 37. (-V. en. sk. 8) ff.:

	Varþ einn borenn	í árdaga
	rammaukenn mjǫk	ragna kindar;
	nio bǫ́ro þann,	nadgǫfgan mann,
	jǫtna meyjar	viþ jarþar þrǫm.
38(9)	Hann Gjalp of bar,	hann Greip of bar,
	bar hann Eistla	ok Eyrgjafa,
	hann bar Ulfrún	ok Angeyja,
	Imþr ok Atla	ok Járnsaxa
39(10)	Sá vas aukenn,	jarþar megne,
	svalkǫldom sǽ	ok sónardreyra.
40(11)	[Varþ einn borenn	ǫllom meire,
	sá vas aukenn	jarþar megne;]
	þann kveþa stille	**stóraudgastan,**
	sif sifjaþan	sjǫtom gǫrvǫllom.

Ueber die Fortsetzung 42—45 (14—16) s. S. 33.

Das ungenannte, göttliche Kind, das diese Strophen verkündet, ist offenbar, soweit es heidnisch ist, Heimdall. Neunmuttersohn ist dessen Kenning Sn. E. 1,264 und gerade der Ort seiner Geburt am Erdenrand, aus dem Meere heraus, kennzeichnet ihn als Regenbogengott S. 16 f. Ausserdem kann die Wahl seiner drei Nahrungsmittel nur aus der mittelalterlichen Symbolik der drei Regenbogenfarben erklärt werden, wie sich bald zeigen wird. Aber der ganze übrige erhabene Teil der Charakteristik ist ebenso zweifellos nicht für diesen unbedeutenden Gott berechnet, sondern für Christus, der auch in den genannten Str. der grossen Vsp. mit Heimdalls Namen bezeichnet ist. Wie sollte Heimdall zu all diesen unerhörten Dingen kommen, die nicht einmal den höchsten Göttern beigelegt werden? Dem Heiland allein gebührt:

varþ einn borenn	í árdaga
rammaukenn mjǫk	ragna kindar.

‚Einn borenn í árdaga' ist der Unigenitus und der Primogenitus der Bibel und der Kirche, des Weissenburger Katechismus um 800: suno einboranêr (Denkm.[2] No. 56 S. 163), der ags.

cyning ânboren Crist 618. vgl. Elene 392, vearð ic âna geboren Crist 1421, und mit ‚i árdaga‘ vergleiche man ‚Deus est ex substantia patris ante saecula genitus, er ist Got êr werlte gebornêr‘ des Symbol. Athanas. Denkm.[2] No. 79a. ‚þâ väs geboren ærest gesceafta scîr cyning‘ Crist 1152. Die heidnischen Götter hiessen allerdings auch ‚rammaukenn‘ in Einar Skalaglamms Vellekla um 980 Sn. E. 1,470. Cpb. 2,47, aber dass ein Gott gleich bei der Geburt wunderbare Kraft besessen hätte, wird nur von Vali zu Vsp. 33 erzählt, der wiederum fremden Ursprungs ist. Dagegen heisst Christus ‚bearn eácen godes‘ Cr. 205 und ‚giboran an Bethleem barno strangost, allaro cuningo craftigost‘ Helj. 11, 18. ‚Der ie âne zît was, unter tagen gemêrt er sîn gewahst‘ Ezzo Str. 11. Seit Ambrosius Sermo 3 (Migne 17,608) wird Christus mit Augustus verglichen, ‚utpote‘, wie Beda in Evang. Luc. c. 2 (Migne 92,328) sagt, ‚suos et augescere desiderans et ipse augere sufficiens‘ vgl. Schönbach Altd. Pred. 2,196. Das geht zurück auf Jesaja 9,6: Parvulus enim natus est nobis . . . et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, (Älfric: strang god Homil. Thorpe 2,16) Pater futuri saeculi, Princeps pacis (sibbe ealdor a. O. 2,16). Auch der ‚nadgǫfugr mann‘ widerstrebt dieser Deutung nicht. Gǫfugr wird mehrfach von Christus gebraucht; nadgǫfugr, das für naddgǫfugr speerberühmt steht, kommt noch einmal Gróg. 14 als Beiwort eines Riesen vor. Es passt jedenfalls besser für Christus, als für Heimdall, dessen berühmtes Attribut das Schwert und nicht der Speer ist Sn. E. 1,264. Christus dagegen war besonders durch den Speerstich, den er am Kreuze erlitt und den die mittelalterliche Christenwelt fast tiefer empfand als die Kreuzigung selber, hoch berühmt. So heisst es in einer lateinischen Musterpredigt aus Karls d. Gr. Zeit: ‚Deinde in cruce confixus mortuus est dominus noster Jesus Christus carne mortali, divinitate inpassibili et immortali permanente, et lancea latus ejus perforatum est, et continuo exivit sanguis et aqua, nostrae redemptionis sacramentum, quia ejus sanguine redempti sumus et aqua baptismatis mundamur‘ und ähnlich im ags. Crist. 1112. Die älteren christlichen Dichter

und Bildner verbanden gern die Darstellung beider Martern, ja sie liessen auch zuweilen sogar das Kreuz ganz in den Hintergrund treten. Auf altirischen und angelsächsichen Kreuzigungsbildern fehlt oft das Kreuz und nur der die Arme ausbreitende Heiland ist dargestellt, wie ihm Longinus die Lanze in die Seite stösst (Aarb. f. n. O. 1884 S. 16 f.) In den Evangeliarien aus dem Ende des 10. Jh., dem Gothaer, Münchner und Trierer, stehen seitwärts vom Kreuz Longinus und Stephaton mit Lanze und Schwamm, oder wenigstens einer von ihnen; der Speerstoss des Longinus wird dann aber ausserdem noch zu einer besonderen Scene ausgebildet Woltmann Gesch. d. Malerei 1,255. Den dritten Streit, den der Teufel mit Christus hatte, ist der am stillen Freitag, ‚do er durchstach got mit dem sper an dem vronen cruce‘ Altd. Pred. Schönbach 1, 76. Darum weiset Christus seine fünf Wunden, die Dornenkrone, den Speer und das Kreuz am jüngsten Tage a. O. 1,181. gl. Genesis Diemer 30,14. Walther v. d. Vogelweide 15,18. 25,13. 37,15. Dem von Christus mit der Krone des Lebens gekrönten Kaiser Heinrich II. reichen die Engel Schwert und Speer, dessen Spitze oben mit einem Crucifix versehen ist, in einem Münchner Missale Woltmann a. O. 1,256. Für diesen Speerruhm Christi sprechen auch die Hǫv. 138 f.

Veitk at ek hekk vindga meiþe á
nætr allar nio,
geire undaþr ok gefenn Óþne,
sjalfr sjǫlfom mér
[á þeim meiþe, es mange veit
hvers hann af rótom rinn].
139. Viþ hleife mik sǫddo né viþ hornege;
nýsta ek niþr:
namk upp rúnar, ǿpande namk:
fell ek aptr þaþan.

In diesen Zeilen scheint ein Odinsmythus (vgl. Haupt Zs. 18,251), der den Windgott nach indogermanischem Glauben (m. Indogerm. Mythen 1,208.2,477) als ein den windbewegten

Baum und den hohen Galgen bewohnendes Wesen darstellen mochte, durch christliche Vorstellungen von einem Christen zu einer ganz neuen scheinmythischen Erzählung umgestaltet zu sein*). Der windige Baum oder Galgen, denn der windkalte ‚meiþr‘ steht Hamþ. 18 jedenfalls in der letzten Bedeutung, ist das Kreuz, das schon Isidor zur Genes. 8,9 patibulum und auch die Ags. und Hochdeutschen oft Galgen nannten**). Speerverwundet hieng er daran, entsprechend dem ags. Satan 510: ‚þâ me (Crist) on beáme beornas sticedon gârum on galgan‘ vgl. Ev. Joh. 19,34 (s. o. S. 22). Die neun Nächte scheinen erweitert zu sein aus der Finsterniss, die nach den Evangelien mit der 6. Stunde einsetzte und bis zur 9. dauerte, in der Jesus starb***). ‚Gefenn Óþne sjalfr sjǫlfom mér‘ mag geschöpft sein aus den Worten ‚Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist‘ und dem Trinitätsdogma, nach welchem Geist, Vater und Sohn

---

*) Meine oben kurz gefasste, selbständig gewonnene Ansicht von dem christlichen Charakter dieser Partie der Hav., den nach Bugge's Angabe schon Munch Nordmaendens aeldste Gude-og Heltesage 1854 S. 10 erkannte und Bugge selber Stud. 1,317 (Brenner) ausführlich auseinandersetzte, trifft überraschend genau in vielen Einzelpunkten mit der der beiden norwegischen Forscher zusammen. Aber der Verfasser war m. E. kein Heide, der heidnische Vorstellungen mit anklingenden christlichen, die er in der Fremde vernommen, verschmolz, sondern ein gelehrter Christ, der hier, wie in der Vsp., wesentlich christliche Ideengänge in der heidnischen Mythensprache behandelte, höchstens, wie vielleicht in obigem Falle, dieselben an einen heidnischen Mythus anknüpfte.

**) Bugge Stud. 1,317f. gibt viele Beispiele für die Bezeichnung des Kreuzes als Galgen. Der Beweis von Odins Hängen am Galgen scheint mir aber dort nicht erbracht, übrigens aber auch nach dem Obigen überflüssig. Über »meiþr« Holzstange Bugge a. O. 328.

***) Die 9 Nächte hält Bugge 330 für nordische Zudichtung. Die 9 Nächte, die Hermodr Sn. E. 1,178 durch ‚dǫkkva dala ok djupa‘ (vgl. on helle on þâ deópan dalo ags. Genes. 305) ‚at helgrindum‘ reitet, erinnern an die 9 Nächte, die der Donnerkeil in Hesiods Theog. 724 von der Erde bis zum Tartaros braucht, τὸν πέρι χάλκεος ἕρκος ἐλήλαται (s. zu Str. 36—39) vgl. auch: á Norna stóli sat ek nio daga Solarlj. 19 (Corp. p. b. 1,206).

eins sind. So ist folgerichtig Oþenn sich selber gegeben*). Man vergleiche die Strophe eines Unbekannten:

Sjalfráði dó síðan sólar fróns at nóni,
sá er hekk, en dag døkti, dǫglingr á járnnǫglum Sn. E. 2,196.

‚Sie sättigten mich weder mit Brod, noch mit Trank‘, klagt Oðin, wie nach Joh. 19, 28 Jesus klagte, ut consummaretur scriptura: ‚Sitio‘ und Matth. 25, 42 ‚Esurivi et non dedistis mihi manducare, sitivi et non dedistis mihi potum.‘ In den weiteren Worten Oðins: ‚Ich spähte nieder, schreiend nahm ich die Runen herauf und fiel wieder herab‘ mögen sich die zwei evangelischen Nachrichten: Joh. 19, 30: ‚cum accepisset Jesus acetum, dixit: consummatum est. Et inclinato capite tradidit spiritum,‘ und Matth. 27, 50: ‚Jesus autem iterum clamans voce magna, emisit spiritum‘ mit irgend einer wahrscheinlich gelehrten Skaldengeschichte von Oðins Runenerfindung verknüpfen**). An die 139. Str. schliesst sich nach Müllenhoff D. A. 5, 270 und Hoffory Eddastud. 1, 54 die 141 Str.:

þá namk frævask ok fróþr vesa
ok vaxa ok vel hafask:
orþ mér af orþe orþs leitaþe,
verk mér af verke verks,

die gleichfalls unter dem Eindruck der evangelischen Charakteristik Christi steht.***) Ev. Luc. 1,80 sagt: Puer autem crescebat et confortabatur spiritu, und der Verfasser krönt sein geheimnissvolles Runatal mit einer Nachbildung des mysteriösen Anfangs des Ev. Johann. 1, 1 ‚In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum V. 3 omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.‘ Ganz ähnlich wie das Runatal

*) Mit noch grösserem Recht betont wol Bugge hier a. O. 323 den Sinn von gefa als opfern und den Opfertod Christi am Kreuz.

**) Dies nimmt ähnlich Bugge a. O. 373 f. an, der den wichtigen Matthaeusspruch übersieht, dafür aber das Herabfallen 376 begründet.

***) Dies hat auch Bugge a. O. 514 im 13. Excurs nachträglich vermutet.

tändelt Einar Skulason im Geisligedicht Str. 2 mit dem Worte ,heim' bei der Fleischwerdung Christi: þeirrar er (heims) i heimi, heims myrkrom brá þeima.

Kehren wir zurück zur Vsp. en skamma, so stossen wir weiterhin auf die heidnische Verwandelung der einen jungfräulichen Mutter des naddgǫfugr mann in die neun jungfräulichen Mütter Heimdalls und darnach auf die dunklen 6 Zeilen der 39. und 40. Str., von denen nicht das erste, sondern das zweite Paar zu beseitigen sein wird. Doch um zunächst die Hauptzüge der allgemeinen Charakteristik des Helden vollständig zu sammeln, müssen wir den ,stóraudgastan' den Schwerreichsten der Hs. wieder in sein Recht einsetzen, den man in einen ,stórúþgastan' d. h. Stolzesten verändern zu sollen meinte, in dem Wahne, hier sei von Thor die Rede, der doch nicht durch Reichtum ausgezeichnet sei Bugge N. Fkv. 405. Aber das Wort ,sif' der nächsten Zeile, das zu diesem Irrtum verleitete, ist hier gar nicht der Name der Thorsgemahlin Sif. Dieser würde die ganze Construction unverständlich machen, während ,sif' mit Sv. Egilsson und F. Jonsson als dat. sg. von sif f. Verwantschaft oder als acc. sg. von sifr m. Verwanter vgl. Sigkv. Fafn. 1,50 (Hildebrand) und Sn. E. 2,496 einen guten Sinn gibt. Gewiss, diesen aus Jungfräulichkeit Eingeborenen des Anfangs, den Wunderstarken nennen sie (kveþa) mit Recht den reichsten Fürsten, den mit allen Völkern (sjǫtom gǫrvǫllom) gesippten oder durch Sippe verbundenen Freund, nämlich Christus. Denn wie von keinem heidnischen Gotte eine solche Geburt, konnte auch von keinem ein solches Freundschaftsverhältniss in solchen Worten ausgesagt werden. Der Skalde Markus singt:

„einn stillir má ǫllu aldar Kristr of valda"

und Eilifr Kulnasvein: „hann er alls konungr, stilli" Sn. E. 1,448.450. Seinen Reichtum rühmen die germanischen Zungen bis auf den heutigen Tag. Er heisst barno rîkiost Helj. 12,17, se rîcesta ealles oferwealdend El. 1235 und auch eádes ordfruma, eádfruma Crist. 1199.532. vgl. auðarmildr Geisli Str. 5 (Cpb. 2,25). Dem ,rîchen' Gott der mhd. Poesie ist Christus ebengewaltic, ebenhêr und ebenrîche Diemer 277,27. Aneg.

33,34, und noch wir singen vom reichen Christ. Im Mittelalter bezeichnete der Kaiser Augustus, zu dessen Zeiten der grosse Friede war, den heiligen Christ, der sine erwelten richet und behutet. Er richet si mit den hiligen tugenden u. s. w. (S. 22) Altd. Pred. Schönbach 2,17. Vor Allem ist er Friedefürst und Menschenfreund und -verwanter: „Eálâ þu sôða and þu sibsuma!" wird er Crist 214 begrüsst. Die Engelbotschaft von seiner Geburt säet ‚sibbe on sefan manna' Cr. 487. Ja es soll fortan sein ‚sib gemæne englum and äldum' Cr. 581 und der Herr verheisst den Engeln und elþeódum, d. h. allen Völkern (sjǫtom gǫrvǫllom) ‚svæslîce sibbe' Cr. 1337. In Älfrics Homil. Thorpe 2,16 heisst er ‚sibbe ealdor.' Ein deutscher Messgesang des 12. Jh. (Denkm. no. 46) sagt v. 5:

dizze opfer daz wir dir hie tuon,
daz ist dîn ainborn suon . . .
33 alsô samenot er chunnescaft
zwiscen im und sîner scaft,
dâ von die rehten sint
sîne bruoder unde siniu chint . . .
erben unde siptail.

Der Heimdall der Vsp. en sk. ist ein überwiegend christlicher, nicht ein heidnischer Gott, deswegen wird er auch durch keinen Namen, sondern das unbestimmte kahle Pronomen ‚einn' bezeichnet, und mit dem Worte ‚kveþa' auf die schon gangbar gewordenen Bezeichnungen einer fremden Gottheit verwiesen. Diese und ähnliche Wendungen kehren, wie sich zeigen wird, regelmässig wieder, wo auf ein derartiges Wesen die Rede kommt.*)

Aber wie Christi Geburt ist auch seine Ernährung an die Heimdalls angeknüpft. Die Zeilen:

‚sá vas aukenn jarþar megne,
svalkǫldom sǽ ok sónardreyra

---

*) Snorre gebraucht die Wendung ‚er ver kǫllum' regelmässig bei Identificirungen fremder mythischer Namen mit einheimischen vgl. Bugge Stud. 1,312.

sind nach Edzardi Germ. 23,338 und Sijmons Edda 1,189 aus der Guþr. 2,21 (vgl. Völs. c. 32 Fas. 1,206: sá drykkr var blaudinn með jarðar magni ok sae ok dreyra sonar hennar) in die Vsp. en skamma geraten, aber das Umgekehrte ist der Fall. Die mit fremden späten Zierrat überladene Guþrunarkvida hat die wunderbaren drei Nahrungsmittel, die als Nahrungsmittel des geheimnissvollen, göttlichen Kindes sich als wol verständlich erweisen, an sich gerafft, um einen künstlichen, ganz unverständlichen Vergessenheitstrank daraus zusammenzubrauen. Obige zwei Verse sind also hier durchaus an ihrem Platze, dagegen scheint die 1. Hälfte der 40. Str.:

> Varþ einn borenn ǫllom meire,
> sá vas aukenn jarþar megne

weichen zu müssen, die ein Schreiber einzuschieben für gut fand, um überflüssiger Weise nochmals die Obergewalt des gepriesenen Gottes und deren eine Hauptquelle, die Kraft der Erde, hervorzuheben. Um dies zu begreifen, muss man sich erinnern, dass der mit Christus verschmolzene Heimdall der Gott des Regenbogens war und ferner, dass aus diesem Himmelszeichen sich in der mittelalterlichen Kirche eine reiche Farbensymbolik entwickelte. Man unterschied in ihm nicht sieben, sondern gewöhnlich nur zwei oder drei Farben, wie in der Gylfag. (S.18), nämlich Grünblau, (gruoni glaucus, cyaneus, iacinctinus Graff 4,299) oder Grün und Blau, dann Rot, oder auch Gelb und Rot Wackernagel Kl. Schr. 1,147 vgl. die ausführliche Deutung im ‚Himelrîche' Haupts. Zs. 8,148 f. Einzelne, wie Isidor d. rer. nat. c. 31 (Migne 83,1004) und der ihm folgende Beda nahmen vier an. Man glaubte in diesen Farben je nach ihrer Zahl zwei oder drei oder alle vier Elemente abgespiegelt, wie denn gerade Isidor a. O. bemerkt: Quadricolor est (arcus coelestis) et ex omnibus elementis in se rapit species. Ähnlich Honorius Augustod. Imago mundi 1. c. 58 (Migne 172, 137): de coelo arcus in aëre quadricolor igneum, de aqua purpureum, de aëre hyacinthinum, de terra colorem gramineum trahit. Aller-

dings schwankt die Deutung. Auf einem Bild einer Handschrift der Visiones der h. Hildegard, das die letzten Dinge darstellt und mit den Worten ,omnia elementa concusserunt et terram moveri fecerunt' erläutert, sieht man die Erde in Form einer Kugel, die an allen 4 Seiten mit je 3 Köpfen besetzt ist, aus deren Mund Strahlen ausgeben. Die Köpfe sind rot, grün und blau gefärbt, um die bewegten Elemente anzuzeigen Piper Mythol. d. christl. Kunst 2,101. Noch Raffaels Philosophie in der Stanza della Segnatura trägt ein Gewand mit 4 verschiedenfarbigen Streifen, von denen der blaue die Luft, der rote das Feuer, der grüne das Wasser und der gelbbraune die Erde bedeutet. Die grüne Farbe bezeichnet mehrfach die Erde, als grüngekleidete Frau sitzt sie nicht nur zu Füssen des Gekreuzigten, sondern nimmt auch in grünem Unter- und rotem Obergewande das Christuskind nach seiner Geburt in einer Höhle in Empfang Piper a. O. 2,73. 69. Die letzte byzantinische Darstellung knüpft offenbar an die alte Gäa *κουροτρόφος* an. Die blaue oder grünlich-blaue und die rote Farbe des Regenbogens aber wird von vielen Kirchenschriftstellern auf das Wasser und auf das Feuer bezogen vgl. Isidorus a. O. Mystisch verbunden scheinen die 3 Elemente Erde, Wasser, und Feuer schon im sibyll. Or. 6,2f. 18. 7,70. 81f., wo sich Jesus, nachdem er irdisches Fleisch angenommen, im bläulichen Jordanflusse wäscht und dem Feuer entflieht, das nämlich nach apokryphischer Tradition bei seiner Taufe erschienen sein soll (Friedlieb Einl. L, Alexandre Excurs. ad Sibyllina VI. S. 467). In verwantem Geiste deutete Gregor d. Gr. den Regenbogen auf den heiligen Geist, weil er die Erwählten Gottes durch das Taufwasser genährt und durch das Feuer der Liebe entzündet habe Dursch Symbolik d. christl. Religion 2,92 vgl. Alcuin in Apocalyps. (Migne Patrol. lat. 100, 1117). Nicht nur bei der Taufe, sondern auch bei der Geburt Jesu wurden auf Bildern des 9. Jahrh. bis zum 13. Jahrh. hin alle oder einige der 4 Elemente sehr häufig als gegenwärtig dargestellt Piper a. O. 2,66.

Darum also, weil die grüne Farbe des Regenbogens die

Erde, die blaue das Wasser bedeutete, wird der im Anfang geborene christianisirte Heimdall genährt durch der Erde Kraft und durch das kalte Wasser und endlich durch den sonar-, oder sónardreyri. Dass hier für das nach Obigem zu erwartende Feuer plötzlich das Blut eintritt, gerade das bezeugt nun den christlichen Einfluss am unwiderleglichsten. Über die Schreibung, wie die Bedeutung jenes *ἅπαξ λεγόμενον* hat man sich bisher immer vergeblich den Kopf zerbrochen. Man dachte an das Blut des sónargǫltr des Sühnebers, der am Julfest in die Halle geführt wurde, damit die Männer ihre Hände zum Gelübde darauf legten R. Keyser saml. afhandl. 334 oder an den Dichtermet des einen Göttergefässes Són Edzardi Germ. 23,339. Rydberg Undersökn. i Germ. Myth. 1,104. 390. Aber beide Deutungen sind falsch. Gemeint ist einfach das Blut Christi, des Sohnes sonardreyri, was die strengeren Metriker (PBB. 6,315) vorziehen werden, oder des gleichbedeutenden Sühnbluts oder sónardreyri. Denn die grüne Farbe des Regenbogens wird nun auch auf das Wasser und die rote auf das unsere Sünden sühnende Blut gedeutet, das beides dem Herrn am Kreuze nach dem Speerstich aus der Seite floss. So z. B. in der Wiener Genesis (Diemer Gen. und Ex. 1,30. Scherer Geistl. Poeten QF. 1,22). Dies das Kreuz befleckende sühnende Blut des Herrn heisst auch ags. dreór Crist 1087, mhd. drôr und trôr Diemer 300,22. Leyser Pred. 32,25.

Mit dem ‚sónardreyri' tritt der Verfasser vollends ans dem unsicheren Dunkel in das helle Licht christlicher Anschauung, und es schliesst sich damit eine Charakteristik ab, die zwischen den Erinnerungen an den alten Regenbogengott Heimdall und den neuen Eindrücken der Erscheinung des Heilands hin- und herüberspielt. Dass gerade dieser nicht eben hervorragende Gott des Nordens einer solchen Verbindung gewürdigt wurde, hatte er vielleicht seiner jungfräulichen Geburt, aber gewiss auch seiner Regenbogennatur zu verdanken. Diese erklärt nun aber auch den weiteren Verlauf des Gedichtes, das, wie Jedem klar ist, auch wenn man die nächsten seltsamen Lokisstrophen 42 und 43 zu-

nächst ausser Acht lässt, gleich der grossen Vsp. in einer grossen Katastrophe und der Ankunft eines andern mächtigeren geheimnissvollen Gottes gipfelt Str. 44. 45.

Grosse Katastrophen wurden sowol nach heidnischer, wie nach christlicher Vorstellung durch das Erscheinen des Regenbogens eingeleitet. Der Regenbogen, der den Kampf der Elemente auch in der Natur nicht nur abschliesst, sondern ebenso häufig auch eröffnet, kündet, entgegen jenem Regenbogen der Genesis, nach idgerm. Vorstellung vorzugsweise Unwetter, Krieg und überhaupt Unheil an. Er heisst Indra's oder Rudra's d. h. des Gewitter- oder des Sturmgottes Bogen, mit dem und um den beide streiten. In der Ilias stellt ihn Zeus als *τέρας μερόπων ἀνθρώπων* 11, 28 oder bestimmter als *τέρας πολέμοιο ἢ καὶ χειμῶνος δυσθαλπέος* in die Wolken, und die Regenbogengöttin Iris eilt als Botin übers Meer, wenn Zank und Streit *ἔρις καὶ νεῖκος* unter den Göttern entsteht Theog. 780. Ja die altachäische *Γῖρις* verwandelt sich bei den die Allegorie liebenden Boeotiern allen Lautgesetzen zum Trotz in eine Eris. Aus dem Regenbogen-Halsband der Harmonia entsteht Sturm und die wilde thebanische Fehde, und bei Ovid Met. 1,270 sammelt Iris die Wolken-Wasser, um die deukalionische Flut hervorzubringen s. m. Indog. Mythen 1,163. 2,38. 440. Dieselben Regenbogenvorstellungen haben aus unzweifelhaftem idg. Gemeingut die Germanen nach dem Norden gebracht. Auch in ihrer Götter- und Heldensage dreht sich ein immer wieder sich erneuernder Kampf um das Halsband der Frigg-Freya und der Hilde und das gullmen der Ynglingar Yngl. S. c. 17—22, Zs. 30,219, J. M. 2,629, und so würde allerdings schon aus dem nordischen Vorstellungskreise allein die bedeutsame Erscheinung des Regenbogengottes Heimdall vor dem durch Unwetter und Ueberflutung eingeleiteten Weltuntergang in den beiden Völuspa's erklärt werden können. Darum ist es auch wol möglich, dass ihren Verfassern ältere rein nordische Darstellungen solcher Schlachten der bösen und guten Wettermächte, in denen der Regenbogengott eine hervorragende Rolle spielte, bekannt waren. Aber wenn es

schon aus Obigem erhellt, dass nicht nur die alles heidnische Mass weit übersteigende Hervorhebung dieses Gottes, sondern auch die Beziehung seines Bogens auf die 3 Stände und dessen Farbensymbolik christlichen Einfluss verrät, so wird uns dieser noch deutlicher, wenn wir erfahren, dass auch die christliche Regenbogenauffassung vielfach mit der heidnischen zusammentraf.

Eine weit verbreitete kirchliche Anschauung legt die Wasserfarbe des Bogens als die bereits vollzogene Strafe der Sintflut aus, seine Feuerfarbe als das noch bevorstehende jüngste Gericht, an dem die Welt durch Feuer solle zerstört werden Alcuin in Genesin (Migne 100,531) vgl. Isidor. d. rer. nat. c. 31 (Migne 83,1004). Zu den 15 Vorzeichen dieses Gerichts zählt der Bogen in einem normannischen Gedicht des 12. Jh., nach dem er am 11. Tage einfällt und die Winde die Leichen umherwerfen PBB. 6,449. Bei manchen Kirchenschriftstellern und noch im heutigen oberhessischen Volkslied wird er 40 oder 30 Jahre vor dem jüngsten Tag zum letzten Male sichtbar Dursch Symbolik der christlichen Religion 2,92 Böckel d. oberhess. Volkslied. Der Regenbogen wird aber nun auch, wie im Heidentum zum Symbol und Attribut Heimdalls, so in der biblischen und kirchlichen Auffassung zu dem Gottvaters oder seines Sohnes, und zwar ist dieser insbesondere vor dem jüngsten Gericht damit ausgestattet. Der deutsche Mystiker Suso verglich spät im 14. Jh. den gekreuzigten Heiland mit dem Regenbogen: ‚luog, wie geroetet, ergrüenet und ergilwet in diu minne hât.‘ Wackernagel Altd. Leseb. 1037. Aber viel früher hat er jene strengere Bedeutung. Wie dem Ezechiel in seinem ersten Gesicht 1,28 Gottes Glanz vor seinen furchtbaren Strafgerichten dem Regenbogen vergleichbar erscheint, so sitzt Gott in der Apocal. 4,3 beim jüngsten Gericht auf einem Stuhl, den ein Regenbogen umgiebt. Der Regenbogen wird als Typus Christi schon von Avitus de spiritalis historiae gestis l. V. 640 f. um 500 bezeichnet, und auch in Rimberts Vita Anscarii c. 4 wohnt Gott in einem Lichtregenbogen. Alcuin (Migne 100,1116) bemerkt zu jenem Vers der Apoc:

iris est reconciliatio mundi per incarnati Verbi dispensationem facta, und Isidor sagt a. O. 83,1004: „hic arcus indicat Christi gloriam.“ Von bildlichen Darstellungen ist wol die älteste die Mosaik in der S. Pauls Basilika vor den Mauern bei Rom aus der Mitte des 5. Jahrh., die das kolossale Brustbild Christi auf dem Triumphbogen mit einer Regenbogenglorie umschliesst Woltmann Gesch. d. Malerei 1,164. Die regenbogenfarbige, oder einen Regenbogen in sich schliessende Mandorla kennzeichnet die Majestas domini durch das ganze Mittelalter hindurch Piper Mythol. d. christl. Kunst 2,78. Woltmann a. O. 1,256. 303, und noch in Rogiers van der Weyden jüngstem Gericht um 1450 sitzt der Heiland auf dem Regenbogen Woltmann, a. O. 2,37. Es leuchtet also ein, warum in der Vsp. en sk. die Kraft und Herrlichkeit des mit Heimdall verschmolzenen Eingebornen grade vor dem Hereinbrechen eines Strafgerichtes gepriesen wird. Die durch den Regenbogengott angekündigte Katastrophe wird herbeigeführt durch die seltsame Schwangerschaft des Loke-Loptr von einem bösen Weibe, aus der alles Schlechte auf Erden stammt. Hyndlulj. 43:

Varþ Loptr kviþogr af kono illre:
þaþan's á foldo flagþ hvert komet.
44 Haf gengr hríþom viþ himen sjalfan,
liþr lǫnd yfer, en lopt bilar,
þaþan komo snjóvar ok snarer vindar.
þá's í ráþe, at regen of þrjóte

d. h. das Meer geht unter Stürmen gegen den Himmel selber, läuft über die Länder, aber die Luft hält nicht Stand (wird unbeständig). Darauf wird beschlossen, dass der Regen aufhöre. So führt auch nach der Bibel Gen. 6,11 die Vermischung der gefallenen Engel und nach den Apokryphen insbesondere die des mit dem treulosen Loke gleichgesetzten abtrünnigen Engelanführers (s. zu Vsp. 35) mit menschlichen Weibern die Bosheit auf Erden und deren Strafe die Sündflut herbei. Und weil eben der himmlische Engelanführer, nicht die irdische Frau, durch diese Verbindung verunreinigt

erscheint, wird darum wol er mit überraschender Kühnheit schwanger genannt, nicht sie.

Dass aber wirklich die Sintflut gemeint sei, macht ausserdem noch die ähnliche Ausdrucksweise des 1. sibyllinischen Orakels in der Schilderung desselben Ereignisses wahrscheinlich:

v. 162 *ἔσσεται γὰρ ὅτε κόσμος ὅλος ἀπερείσιος ἀνδρῶν,*
ὕδασιν ὀλλύμενος, φοβερὰν δ'ὀλολύξετ' ἀοιδήν.
ἔσται δ' ἐξαπίνης ἀὴρ ἀκατάστατος ὑμῖν bis zum Schluss derselben:

v. 232 nach den *Ἀθανάτου βουλῆσιν,* wo namentlich die wörtliche Uebereinstimmung des *ἀὴρ ἀκατάστατος* mit lopt bilar auffällt. Doch vergleiche als 7. Vorzeichen des jüngsten Gerichts in einem Gedicht von 1120 ‚so wirt der luft al enwage' Fundgr 1,198. Ueberdies gebraucht das isländische Homilienbuch 17,36 dieselben Hauptwetterbezeichnungen bei der Flutgeschichte wie die Vsp. en sk: guð heldr upp vǫtnum þá, er hann stǫðvar r e g n ok h r í ð i r. „Aber," wird man fragen, „wie ist denn zu erklären, dass alsbald nach der grossen Flut jener Mächtigere erscheint, dessen Namen die Vǫlva nicht auszusprechen wagt?

45 [16] þá kømr annar enn mǫ́tkare,
þó þorek eige þann at nefna;
faer sea nú fram of lengra
an Óþenn man ulfe møta.

Gerade diese überraschende plötzliche Erscheinung eines so mächtigen, geheimnissvollen Wesens nach der von der Sünde des Erzengels herbeigezogenen Flut bestätigt von Neuem, dass es kein Anderer als der vorher so feierlich verkündete, uralte, wunderkräftige Eingeborene ist. In Ezzo's Gesang Str. 17 (Denkm. 266) heisst es von Christi Höllenfahrt: duo ime (dem Teufel) der s t e r c h o r e k a m nach Lucas 11,21: si autem f o r t i o r eo superveniens vicerit eum vgl. Matth. 3,11, wo Joh. der Täufer sagt: qui autem post me venturus est, f o r t i o r me est, vgl. sá réð, es r i k r i vas Solarlj. 4 (Corp. poet bor. 1,204). Der ‚Unicus' sühnte die Schandtat des gefallenen ersten Erz-

engels nach Honorius Spec. a. O. 942 und es heisst von ihm: Ante Christi adventum maxima tempestas bellorum in toto orbe desaeviit . ., sed postquam Christus, vera pax, advenit, imber bellorum recessit Honor. in Cantic. a. O. 172,392. Das stimmt auch vollkommen mit der seit Hieronymus landläufigen Auffassung Noah's überein, dessen Name auf ‚Ruhe' gedeutet und dessen Person als eine figura Christi oder auch Gottes, sowie die Flut als figura der Taufe angesehen wurde Honor. a. O. 354. Schönbach Altd. Pred. 170,408.*) Auch erinnern wir an die schon oben erwähnte Vorstellung, dass die eine der Hauptfarben des Regenbogens die Sintflut, die andere das jüngste Gericht, d. h. die Wiederkunft des Herrn bedeutete. Alle Zweifel schlägt aber das erste sibyllinische Orakel nieder, das sich nicht nur ganz ähnliche wunderliche Mischungen heidnischer und biblischer Ideen erlaubt, sondern auch genau denselben weiten Sprung von der Flut zur Erscheinung Christi macht, wie die kleine, und einen ganz ähnlichen wie die grosse Vsp. (zu Str. 26/27). Die Sibylle nämlich führt nach dem Ablauf der Flut einige von den Geschlechtern aus der Geschlechtertafel in Hesiods Werken und Tagen vor, um dann durch das zweite titanische eine neue Sintflut hervorbringen zu lassen. Eingedenk der gegen die Gottheit sich auflehnenden und von dieser gezüchtigten Titanen des griechischen Mythos lässt sie nun auch einen rätselhaften Gott erscheinen, dessen Namen ‚Jesus' auch sie nicht zu nennen wagt. Sie sagt nämlich V. 313 f.:

---

*) Nach Obigem kann ich deswegen auch nicht, wie Friedlieb a. O. XVI. XIX, in diesem plötzlichen Tausch des alttestamentlichen Standpunkts mit dem neutestamentlichen einen Beweis gegen die Zusammengehörigkeit des ersten und des zweiten Teils des 1. Orakels erblicken, den auch Alexandre Oracula Sibyllina II S. 390 ganz falsch beurteilt, als ob zwischen der Sintflut und der Herabkunft Christi ein grosses Stück ausgefallen sein müsste. Keiner der vielen Codices deutet auch nur eine solche Lücke an, aber auch nicht der Inhalt selber, wenn man nur des grossen Wurfes der exegetisch-poetischen und künstlerischen Heilsgeschichte (s. zu Str. 27) gedenkt.

(Τιτῆνες) ὕστατα βουλεύσονται, ἐπειγόμενοι πρὸς ὄλεθρον,
ἀντίβιον μαχέσασθαι ἐπ' οὐρανῷ ἀστερόεντι
315 καὶ τότε δ' ὠκεανοῦ μεγάλου ῥύσις ἔσσετ' ἐν αὐτοῖς
μαινομένων ὑδάτων. Ὁ μέγας Σαβαὼθ δὲ χολωθεὶς
εἶρξε κωλύων, ὅτι μὴ κατακλυσμὸν ὑπέστη
αὖθις ποιήσειν ἐπὶ ἀνθρώπους κακοθύμους.
[Ἀλλ' ὁπόταν ὑδάτων πολλῶν ἀπερείσιον οἶδμα,
320 κύματος ὀρνυμένοιο ἐπ' ἄλλυδις ἄλλο, ποιήσει
ὀργῆς παύεσθαι, εἰς ἄλλα τε βένθεα πόντου
μέτρ' ὀλιγωθείη, λιμέσιν καὶ τρηχέσιν ἀκταῖς
ἀμφὶ γαίῃ ὁρίσας, ὁ μέγας Θεὸς ὑψικέραυνος]

Der directe Einfluss der Riesen auf die Überflutung ist im Gegensatz zum ersten sibyllinischen Orakel, sowol in der kleinen, als auch in der grossen Vsp. 51 nur schwach angedeutet, während Sn. E. 1,50 ganz im Sinne der mittleren eingeklammerten Partie dieses Orakels die Riesen als bedrohliche Wasserfeinde der Menschen und ihrer Erde auffasst. Es heisst: Utan um (jǫrðin) liggr hinn djúpi sjár ok með þeirri sjávarstrǫndu gáfu þeir (æsir) lǫnd til bygðar jǫtna ættum, en fyri innan á jǫrðunni gjǫrðu þeir borg umhverfis heim fyrir ófriði jǫtna en til þeirrar borgar hǫfðu þeir brár Ymis jǫtuns ok kǫlludu þá borg Miðgarð. Die Götter also schützen auch hier die Erde samt den Menschen gegen die draussen wohnenden Meerriesen durch einen Wall (borg), einen Zaun (garðr), der an der Küste rings um das Binnenland läuft (τρηχέσιν ἀκταῖς ἀμφὶ γαίῃ ὁρίσας) und aus den Brauen Ymis bereitet ist. Dass die Wasserriesen Feinde der Menschen seien, ist eine ganz natürliche und darum auch reichlich bezeugte germanische Anschauung. Man denke nur an Grendel Weinhold Riesen 32 f. Dagegen ist nirgendwo bezeugt, dass die Gottheit die Menschen gegen sie durch einen an der Küste hinlaufenden Ringwall schützt. Auch dies Motiv scheint dem sibyllinischen Schriftenkreise oder wenigstens der biblischen Überlieferung entlehnt zu sein.

Hiob 26,5 sagt: „ecce gigantes gemunt sub aquis et qui habitant cum eis. V. 10 terminum circumdedit (Deus)

aquis, usquedum finiantur lux et tenebrae“ vgl. 38,8: „quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat? 10 cirumdedi illud terminis meis et posui vectem et ostia et dixi: usque huc venies et non procedes amplius et hic confringes tumantes fluctus tuos.“ Ähnlich rühmt sich in den Sprüchen Salomo's 8,27 die uranfängliche Weisheit dagewesen zu sein, „quando (Dominus) praeparabat coelos, quando certa lege et gyro vallabat abyssos, quando circumdabat mari terminum suum et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.“ Insbesondere stellten nach den dem Alcuin zugeschriebenen Libri Carolini Piper Mythol. der christl. Kunst 2,114 die Maler gern die Person des Abgrunds dar, wie sie Uberschwemmungen hervorbrachte, wol eingedenk der eben angeführten Stellen, der ‚facies abyssi‘ Gen. 1,2 und der bei der Sintflut sich öffnenden Brunnen der Tiefe Gen. 7,11. Dieser Überschwemmungsriese des Abgrunds war vom 10.—12. Jh. insbesondere auf Bildern, die Pharao's Untergang darstellen, tätig, eine nackte männliche Gestalt, die den Ägypterkönig bei den Haaren hinabzieht Piper Myth. d. chr. Kunst 2,115. Auch die ‚facies abyssi‘ der Genesis wird mehrfach durch einen wilden Menschenkopf wiedergegeben (S. 57.) Die Schutzmittel gegen das bedrohliche Meer, wie die Gylfaginning sie schildert, stimmen noch genauer mit denen des aethiopischen Hexaemeron überein, das nach Epiphanius' Hexemeris im Buch de mensuris et ponderibus c. 22 erzählte, Gott habe der Erde am 3. Schöpfungstage befohlen Berge und Hügel hervorzubringen. Damals machte Gott der Erde einen Schutzwall (vgl. borg' aus Bergen, damit das Wasser die Erde nicht verderbe, und die Schutzwälle ragten nicht hoch, sondern wie Umzäunungen (vgl. garðr). Abh. d. k. bayr. Akad. d. W. Philos.-philol. Kl. 1882. 16,2,233. Und fast möchte man glauben, dass die brár Ymis als Küstenwälle zurückwiesen auf das griechische ὀφρύς, das nämlich nicht nur Braue, sondern auch die Düne, die Ufererhöhung bezeichnet, zumal da die Gesammtidee, die Ymir zu Grunde liegt, wie sich bald zeigen wird, fremden Ursprungs ist. Ist es auch griechischer Einfluss, dass Virgil und Livius supercilium für

Anhöhe und S. Ambrosius Hexaem. 3,2 (Migne 14,159) supercilium montis gebrauchen und der letzte 6,9 (Migne 14,266) sagt: adhaerent velut quibusdam montium superciliis oculi, wo er die supercilia auch sepes nennt?

Dann aber fährt die Sibylle fort:

Δὴ τότε καὶ μεγάλοιο Θεοῦ παῖς ἀνθρώποισιν
325 ἥξει σαρκοφόρος, θνητοῖς ὁμοιούμενος ἐν γῇ,
Τέσσαρα φωνήεντα φέρων· τὰ δ' ἄφωνα ἐν αὐτῷ
Δισσά τ' ἀγέλλω . . . .
330 οὔνομα δηλώσει.

Hier stürmt also das Meer ‚viþ himenn sjalfan‘ wie in Vsp. en sk., von Riesen aufgestört wie Vsp. 51, hier beschliesst Gott wiederum die Wasser zurückzustauen und dann kommt auch der Sohn Gottes, σαρκοφόρος, θνητοῖς ὁ ὁμοιούμενος ἐν γῇ, was vielleicht die Wiederholung des ‚aukenn jarþar magne‘ für sich erklärt, und endlich wagt auch die griechische Sibylle seinen Namen nicht zu nennen, sondern nnr durch ein Buchstabenrätsel anzudeuten.

Die Sibylle fügt dann erzürnt hinzu v. 360.

καὶ τότε δ' Ἰσραὴλ μεμεθυσμένος οὐχὶ νοήσει
οὐδὲ μὲν αὐδήσει βεβαρημένος οὔασι λεπτοῖς.
ἀλλ' ὁπόταν Ἑβραίοις ἥξῃ χόλος ὑψίστοιο u. s. w.

Auch diesen Gedanken scheint sich die Vsp. en sk. angeeignet zu haben in den Schlussworten:

faer sea nú fram of lengra,
an Oþenn man ulfe møta

d. h. Wenige sehen nun weiter hinaus, als bis Oþenn dem Wolfe begegnen wird. Das bedeutet wol: Wenige denken ans jüngste Gericht. Darnach hat die kleine Vsp. in ihrer letzten Partie Züge der beiden ziemlich dicht aufeinander folgenden Flutschilderungen des sibyllinischen Orakels mit einander verbunden und besteht ihr Kern aus einer Verschmelzung germanischer Heimdalls- und Lokesagen mit der altkirchlichen Regenbogensymbolik, der apokryphischen Engellehre und den bereits gleichfalls aus biblischen und heidnischen Elementen gemischten Angaben des sibyllinischen Orakels über die Sintflut und deren Zusammenhang mit Christi Erscheinen.

Dies auf mancherlei Umwegen gewonnene Ergebniss ist keineswegs für unsere Untersuchung der grossen Vsp. verloren. Die kleine Vsp. stand bisher wie eine unerklimmbare Mauer da, hinter der man einen reichen heidnischen Mysterienschatz verborgen wähnte. Es scheint mir jetzt eine breite Bresche gelegt zu sein, die uns einen klaren Einblick in diese Rätsel gewährt, in denen wir nun statt uralter germanischer Volksmythen späte wesentlich ungermanische, gelehrte Gebilde erkennen. Diese Bresche erleichtert uns aber weiterhin den Zugang zu den Geheimnissen der grossen Vsp., deren urgermanischer Charakter doch schon bis hieher wegen ihrer Beziehungen zu ihrer kleineren Schwester, zu den sibyllinischen Orakeln und der tendenziösen und nur aus christlicher Anschauung ganz begreiflichen Rigsþula einigermassen zweifelhaft geworden ist.

Str. 2 Ek man jǫtna — ár of borna,
þás forþom mick — fødda hǫfþo.
nio mank heima — nio ívister,
myǫtviþ mæran — fyr mold neþan.

Den ersten 3 Zeilen entspricht im Wesentlichen Vafþr. 43, wo der Riese zu Odin spricht:

Frá jǫtno rúnom — ok allra goþa
ek kann segja satt;
þvít hverjan hefk — heim of komet:
nio kvamk heima — fyr Niflhel neþan,
hinig deyja — ór heljo haler.

Die Riesenherkunft der Völva ist schon S. 14 besprochen. Unsere Auslegung des Folgenden aber hängt zunächst ab von dem Sinne des ‚fyr-neþan‘ ab. Fyr mit den Adverbien auf -an, wie neþan, innan, útan, ofan, austan u. s. w. bezeichnet allerdings meistens das wo? z. B. auch Vsp. 43, also unterhalb, innerhalb u. s. w., seltner die Richtung wohin? also unterwärts, nach innen, ostwärts u. s. w. In diesem Sinne aber: hinabwärts unter die Erde oder nach Niflhel muss fyr-neþan offenbar an den obigen 2 Stellen aufgefasst werden,

wie Müllenhoff D. A. 5,90 richtig im Gegensatz zu Mogk PBB. 7,219 annimmt.

Denn wie ein Baum unter der Erde durchaus nicht, dagegen ein mit seinen Wurzeln bis unter die Erde, ja in die Hölle hinabreichender Baum sehr wohl bekannt ist, so lehrt auch die letzte Zeile der Vafþr.-strophe, dass die Niflhel, zu der die Männer aus der Hölle hinabsterben, als tiefster Ort der Hölle gedacht worden ist, und Finnur Jonssons Behauptung ‚ór heljo‘ sei unecht, weil von einem zweiten Tod in der nordischen Literatur nirgends sonst die Rede sei, verschlägt an sich nicht viel, ist aber auch überhaupt nicht zutreffend. Denn Snorre hat E. 1,38 Niflheim (Niflhel Wr) jedenfalls ganz im Sinne der Vafþr. aufgefasst: en vándir menn fara til Heljar ok þaþan í Niflheim niþr í niunda heim und, wie Rydberg Unders. 1,310 f. ausführt, wird auch in Bdrdr. 2—7 zwischen Hel und Niflhel deutlich unterschieden. Allerdings hat das Wort Hel andrerseits, wie das Compositum Niflhel ja schon andeutet, einen allgemeineren, umfassenderen Begriff, der uns z. B. Sn. E. 1,106 entgegentritt: ‚Hel kastaði hann (Allfǫðr) í Niflheim ok gaf henni vald yfir nio heimum, at hon skipti ǫllum vistum meþ þeim er til hennar váru sendir, enn þat eru sóttdauðir menn ok ellidauðir‘. Hier wohnt Hel in Niflheim und verteilt als Gebieterin der 9 Höllenheime alle Wohnungen unter die zu ihr gesanten, an Krankheit oder Altersschwäche Verstorbenen. Die Vorstellungen von der räumlichen wie persönlichen Hölle und deren Insassen oder Gästen schwanken also im Norden begreiflicher Weise hin und her, jedoch nicht stärker, als die Unterweltsideen anderer Literaturen. Charakteristisch ist für die hier angeführten erstens eine Art Gegensatz von Hel und Niflhel und zweitens eine bestimmtere Einteilung der Hölle in 9 Heime oder Vistir, und gerade diese Doppeleinteilung zeigt, dass nicht nur die Sn. E. 1,38, die Mogk a. O. deswegen in Gegensatz zu Vafþr. 43 bringt, sondern alle die hier berührten Stellen, was bisher ganz übersehen ist, durchaus unter christlichem Einfluss stehen. Freilich stossen wir auch im deutschen Volksglauben auf eine Art Vorhölle, Nobiskrug

genannt, die von der eigentlichen Hölle unterschieden wird. Aber auch diese Scheidung, wie auch vielleicht der an das aus dem abyssus entsprungene italienische nabisso erinnernde Name dieser Abteilung, ist nicht frei von dem Verdachte fremder kirchlicher Zutaten, wie der Nobiskrug z. B. die Seelen ungetaufter Kinder aufnimmt Rochholz D. Glaube 1,290 gleich dem christlichen ‚limbus infantium'. der Kindervorhölle. Jedenfalls ist jene nordische Doppelhölle der christlichen nachgebildet, von der uns Genaueres ein Schriftsteller berichtet, der etwa seit dem J. 1100 ein paar Jahrhunderte hindurch auf die abendländische Literatur eine noch kaum übersehbare Wirknng ausgeübt hat, die sogar noch bis ins vorige Jahrhundert anhielt.

Honorius von Augustodunum verdient eine eingehende Monographie, die sich nicht nur auf seine Herkunft, seine Studienzeit und seine Lebensstellung, sondern auch auf die Quellen, aus denen er seine zahlreichen Abhandlungen schöpfte, und namentlich auf den grossartigen Erfolg derselben erstrecken müsste. Er wurde in der zweiten Hälfte des 11. Jh. wahrscheinlicher in Deutschland als in Frankreich aus bürgerlichem Stande geboren und bildete sich jedenfalls in einer Zeit aus, wo namentlich in Frankreich die auch von zahlreichen Ausländern besuchten Schulen Lanfranks, Anselms und Berengars dem Studium der Wissenschaften, insbesondere der Theologie, einen neuen Aufschwung gaben Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen[5] 2,2 s. Giesebrecht Gesch. d. d. Kaiserzeit[3] 2,545. Cruel Gesch. der deutschen Predigt im Ma. 128. Auch Honorius wird als ein Zögling einer französischen Klosterschule, vielleicht geradezu der von Bec, an der die später von dort nach Canterbury versetzten grossen Gelehrten Lanfrank und Anselm wirkten, zu betrachten sein. Daraus würde sich erklären, warum nach einer Handschrift seines Speculum ecclesiae (Wattenbach a. O. 2,231) die Fratres Cantuariensis ecclesiae es waren, die ihm geschrieben hatten und die kurz zuvor von ihm besucht waren. Wie geehrt gerade der fromme Erzbischof von Canterbury in Deutschland war, erhellt daraus, dass Anselms Ge-

bete und Meditationen von deutschen Schriftstellern im 12. Jh. übersetzt oder benützt wurden. (Denkm. [2] VII). Diese Einwirkung der französischen Theologie förderte nun ganz bedeutend Honorius. Schon als Jüngling gab er auf Bitten seiner Mitschüler ums J. 1100 das Elucidarium heraus, das ohne weitere Erörterung die wichtigsten Lehren des Christentums zusammenstellte und eine ausserordentlich weite und nachhaltige Verbreitung fand. In seinen Mannesjahren, die er, obgleich Priester und Scholaster der Kirche von Autun genannt, zum grossen Teil in Süddeutschland und zuletzt als Klausner zubrachte, verfasste er als orthodoxer, ultramontaner, den klassischen Dichtern und der Charybdis der Philosophen abholder Elucidator oder Aufklärer eine Reihe ähnlicher Schriften überwiegend theologischen und nur teilweise historischen und philosophischen Inhalts, von denen die wichtigsten ausser seiner Jugendarbeit die Imago Mundi von 1122, die Expositio in Cantica Canticorum, die Gemma Animae und das Speculum ecclesiae um 1115? sind, alle mit kleineren Abhandlungen vereint im 172. Band der Migneschen Patrologia latina vgl. Cruel Gesch. d. deutschen Predigt im Mittelalter 139. Er ist ein Isidorus redivivus, aber viel geschickter als sein Vorgänger fasst er die Weisheit der Theologen von den Kirchenvätern an bis zu den französischen Gelehrten seiner Zeit hin in oberflächlicher, compendiarischer, dabei anschaulicher, oft sinnlicher Darstellung in blühender, bis zu Reimen sich verirrender Prosa zusammen. Er gibt im Vorwort fast zu jeder Schrift an, dass er von seinen Mitschülern oder Lehrern oder Vorgesetzten oder Schülern zu deren Abfassung gedrängt sei und sie zum Nutzen derer verfasst habe, die Mangel an Büchern litten. Das ‚Elucidare‘ betrachtet er als seine Lebensaufgabe, er will nicht langweilen wie Augustin, nur das Interessanteste geben. Er rühmt sich einer aurea lingua, einer flammivoma scientia. Seinem kaum verdeckten glühenden Ehrgeiz entsprach ein ungeheurer Erfolg.

Ein grosser Teil der geistlichen deutschen Dichtung des 12. Jh., der altdeutschen Predigten, der Beichten und, in beschränkterem Masse, der deutschen Geschichtsschreibung steht

unter seinem Einfluss, wie die Anmerkungen in Müllenhoffs und Scherers Denkmälern, in Schönbachs Predigtsammlung und Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen[5] 2,231 vergl. Scherer Gesch. d. d. Dichtung im 11. und 12. Jh. QF. 12,59 bezeugen. Aus der Imago Mundi wurde der deutsche Lucidarius für Heinrich den Löwen zusammengestellt und schöpfte Gervasius von Tilbury Zs. für deutsche Philol. 12,257 f. 13,29 f., aus dem Elucidarium die Romanische Chronik Suchier Denkm. d. provenz. Liter. 1,598 f. Sein populärstes Buch war sein Erstlingswerk, das Elucidarium, gegen das noch im 14. Jh. der Dominikaner Nicolaus Aimericus eine Gegenschrift veröffentlichte. Es wurde in fast alle abendländische Sprachen übersetzt und namentlich im Norden sogar in ein Volksbuch umgewandelt, das noch im J. 1726 ein Verbot der streng lutherischen Kirchenbehörde in Norwegen hervorrief. Vgl. C. J. Brandt Lucidarius in Nordiske Oldskrifter udgivne af det nord. Literatur-Samfund 1849. Sein Speculum ecclesiae eröffnete die Blütezeit der Predigtsammlungen, die ins 12. Jh. fällt, und führte die geistliche Deutung mythologischer oder überhaupt klassischer Dichtungen und naturgeschichtlicher Schilderungen auch in die deutsche Predigt ein. Cruel Gesch. d. deutschen Predigt 129. 136. Wie früh Honorius aber im Norden Anklang fand, beweist die isländische Übersetzung seines Elucidarium, die uns zwei Handschriften, eine etwa aus dem J. 1200 und eine spätere, zum Teil erhalten haben und die zu den ältesten Denkmälern der nordischen Literatur überhaupt gehört hg. in den Annaler f. nord. Oldkyndigh. 1858 S. 51 f. Noch in der aus dem Anfang des 14. Jh. stammenden Hauksbók war das Elucidarium mit anderen geschichtlich-theologischen Stücken und der Vǫluspa vereint Maurer Abh. d. bayr. Akad. Philos.-philol. Cl. 11, 1,689. Aber schon ein paar Jahrhunderte vor der Hauksbók bestand zwischen ihm und der Vsp. auch ein inneres Verhältniss. Honorius ist, wie sich zeigen wird, auch ein Lehrer der isländischen Geistlichkeit des 12. und 13. Jh. gewesen und somit auch ein Hauptgewährsmann ihrer Literatur. Auch unsere 2. Vsp.strophe steht unter seinem Einfluss.

Wir haben schon oben S. 19. 28. 35. ein paarmal auf ihn hingewiesen, von nun an tritt er aber immer bedeutsamer in den Vordergrund. Allerdings unterscheidet auch Isidor. Different. I (Migne 83,39) den Inferus, wo die Seelen der Gerechten bis zur Ankunft Christi ruhen, von dem unteren Teil, dem Infernus, in den die schweren Sünder gestossen werden. Aber Honorius hat nicht nur diese beiden Abteilungen; Elucid. 3,4 a. O. 1159: Duo sunt inferni: superior et inferior, sondern er teilt diese letztere auch wieder in 9 Unterabteilungen, denn er setzt ‚novem species poenae‘ hinein vgl. Scala coeli major c. 9 a. O. 1234*) Hier begegnet uns also sowol der Gegensatz der Hel und der unter ihr liegenden Niflhel Vafþr. Bldr. und Sn. Edda, als auch die 9 verschiedenen Höllenräume der Sn. E., die ja durch die Strafen bedingt sind und die Dante bekanntlich später zu einem grossartigen Trichterbau geordnet hat. Nach Honorius gibts aber deswegen 9 Strafen in der Hölle, weil jede Strafe der Versündigung gegen das Gebot eines der 9 Engelchöre entspricht, weshalb es andererseits auch 9 Seligkeiten für die einem solchen Gebot Gehorsamen gibt vgl. Scala a. O. Libellus 8 quaestionum de angelis et homine c. 1 a. O. 1185. Sacramentar. c. 47 a. O. 771. Die 9 Engelchöre kommen nicht nur bei Honorius, sondern schon viel früher bei Gregor d. Gr. Hom. in Evang. II no. 36 Migne 76, 1249 und Isidor de ord. creat. c. 2 Migne 83, 917 vor. Diese entwickelten sich unter griechischem Einfluss aus der Annahme von 9 Himmeln, wie denn Honorius Spec. eccl. u. O. 959 geradezu sagt: ‚Angeli quoque sunt coeli appellati.‘ Aber voran gieng eine ältere rein christliche Himmelsdreizahl*). Wie Honorius

---

*) Nach dem Virgilcommentator Servius und dem dritten vatikanischen Mythographen Leontius aus dem 9./10. Jh. (Bode Script. rer. myth. 1 185) hätte Virgil bereits die Hölle in 9 Kreise verteilt.

*) Kosmas Indopleustes (s. zu Str. 4) sagt: ‚A terra usque ad firmamentum primus locus est, sc. hic mundus, in quo sunt Angeli et homines: a firmamento usque ad supremum fornicem extat secundus locus, nempe regnum caelorum, quo Christus assumtus primus omnium ingressus est Marinelli Die Erdkunde b. d. Kirchenvätern. übers. v. Neumann 49.

nach der Art echter Zusammenstoppler im Widerspruch mit den neun Höllenstrafen in der Scala coeli major c. 18 a. O. 1237 sieben Höllen annimmt, so redet er bald von drei Himmeln und dann wieder von neun Himmelssphären. Eine Dreiheit der Himmel kannte ja schon der in den dritten Himmel verzückte Paulus 2 Cor. 2 vgl. Ambrosius Hexaem. 2,2 Migne 14,147. Honorius nennt Elucid. I c. 3 a. O. 1111 ein corporale, ein spirituale, eo quod spirituales substantiae, scilicet angeli, in eo habitare creduntur, und ein intellectuale, in quo Trinitas sancta a beatis facie ad faciem contemplatur vgl. Scala c. m. c. 3 a. O. 1231. Diese Himmelszahl des Honorius schwebte der Sn. E. 1,80, wie es scheint, in der Form der isländischem Übersetzung vor, die den zweiten geistigen Himmel durch ‚andlegr' (Annal. a. O. 55) wiedergibt. Denn auch Snorre zählt 3 Himmel auf und nennt den zweiten doch wol offenbar mit absichtlicher Entstellung ‚Andlangr', welches Wort sinnlos und überhaupt kein Wort ist, und wenn er, statt in den zweiten, in den dritten die den Engeln entsprechenden Ljósálfar setzt, so hatte er wol des Honor. Scala c. m. c. 3 a. O. 1231 im Kopf: „Intellectualis visio est, qua . . . ipsa essentia divinae veritatis vel angelorum vel animarum natura, sicuti est, contemplatur et haec tertium coelum appellatur." So setzte auch Isidorus, aus dem hier übrigens Honorius zu schöpfen scheint, de ord. creat. c. 2 a. O. 83,917 nach einer auch von Honorius a. O. 1233 angeführten Vision des Jesaja die Seraphim, die er noch dazu als ‚ardentes vel incendentes' deutet, über den Thron Gottes. Wie die Ljósálfar haben die Engel auch im Eluc. I c. 6 a. O. 1113 eine Feuernatur, im Liber de angelis et homine c. 3 a. O. 1118 sogar ‚lucida corpora'. Demgemäss heissen in der altdeutschen Summa Theologie str. 4 (Denkm.[2] 87) die eingili ‚geisti viurîn joch vil edili.'

Schon Plato nahm im Timaeus, der im Mittelalter zu Plato gehörte wie der Psalter zu David, und im 10. Buch vom Staate 8, Spätere wie Plutarch Symp. IX qu. 14 c. 6 und Martianus Capella De nupt. phil. et Merc. Lib. I § 27 f. 9 Himmelssphären, den Fixsternhimmel, sieben Planeten und

den Mondhimmnel, Andere einen Krystall-, einen Fixstern- und 7 Planetenhimmel an, wie wir auch sie in schönster Ordnung später bei Dante finden Piper Mythol. 2,210. 226. 252 f. Beda zählte 7 Himmel vom aër aufwärts bis zum Coelum Trinitatis, Rhabanus Maurus 8 vgl. Marinelli die Erdkunde bei den Kirchenvätern übers. von Neumann S. 55. Honorius aber rechnete Imago mundi I c. 81 a. O. 140 neun Consonantiae heraus von der Erde bis zum Firmament, wörtlich nach Isidor Piper a. O. 2,267. Schon J. Grimm D. M. 1,664. 3,237 wurde durch die 9 Heime an die 9 Engelchöre erinnert und die Skaldsk. c. 75 (Sn. E. 1,502) zählen denn auch im Widerspruch mit der Gylfaginning 17 nicht drei, sondern neun Himmel mit mehr oder minder frei erdichteten Namen auf. Endlich finden wir noch eine dritte christliche Himmelszählung, nämlich sieben Himmel, sjau sigrheima, im spätem Solarlied str. 52 vertreten. Sieben Himmel führte nicht erst, wie Fritsche Roman. Forschungen 3,358 die Visio Alberici um 1130 ein, sie gehen auf die 7 Planetensphären älterer Zeit zurück Piper a. O. 2,255. Sie kennt schon Ambrosius Hexaem. II c. 2 Migne 14,147 und unser vielseitiger Honorius Elucid. I c. 11 a. O. 1116.

Nach dieser mit griechischen Elementen stark versetzten christlichen Weltanschauung zerfiel also das All in 9 Oberwelten und 9 Unterwelten, die sich auf der Erde trafen, und aus dieser, nicht aber aus einer tiefsinnigen Ordnung des nordischen Heidentums, stammt der Vers der Vsp.:

Nio mank heima, nio ívister.

Die Änderung ‚ívister' scheint mir nach Obigem notwendig. Die eine in H überlieferte Lesart ‚íviþjur d. h. Waldweiber' gibt absolut keinen, die sonst nirgend zu belegende ‚íviþe' in R selbst nach Müllenhoffs Deutung nur einen höchst gezwungenen Sinn. Denn der zweite Ausdruck ist nicht eine blosse Wiederholung des ersten und auch nicht in das folgende mjǫtviþ mit einbegriffen, wie Müllenhoff meint, sondern der gedankenlose Schreiber des den beiden Handschriften R und H zu Grunde liegenden Manuscripts, der das Wort mjǫtviþ schon vor Augen oder in den Ohren

hatte, geriet bei der Niederschrift des Wortes ívister wahrscheinlich in ein íviþer hinein, das sich dann bei seiner Unverständlichkeit seitens der beiden späteren Abschreiber verschiedene Verbesserungsversuche, einerseits in íviþjur, andrerseits in íviþe, gefallen lassen musste. Ivister aber gibt einen treffenden, den heimar passend entgegengesetzten Sinn und ist auch anderweitig belegt. ,Margar eru vistir góþar ok margar illar‘ heisst es Sn. E. 1,198 und mit den guten vistir sind die Himmels-, mit den bösen die Höllensäle gemeint, und auch in der schon angeführten Stelle Sn. E. 1,106 verfügt Hel über alle d. h. neun vistir oder heimar. Diese beiden Wörter werden auch an anderen Stellen neben einander gebraucht und fallen auch wol zusammen. Aber fasst man ihre Gesamtsphäre näher ins Auge, so ist heimr doch der edlere und umfassendere Begriff. Denn heimr bezeichnet nicht nur das Heim, die Wohnung, sondern auch das Land, und zwar nicht nur der Menschen, sondern auch der Götter und noch weiter die Weltgegend, das Weltall, insbesondere auch diese Oberwelt. So tritt heimr sogar in der späteren, die Erde verachtenden christlichen Zeit wol in Gegensatz zum Himmel, aber älter ist sein Gegensatz zur Unterwelt: ,Liggja milli heims ok heljar‘ heisst zwischen Leben und Tod schweben Fas. 2,437 Grettiss. 114 svara (verantworten) bæði i heimi ok heljo Dipl. Norv. 1,555 und ,ór heljo‘ und ,ór heime‘ stehen Bdr. 6 einander schroff gegenüber. In Skaldsk c. 75 (Sn. E. 1,502) setzen einige Handschriften für himnar ,heimar‘. Im Gegensatz zu beiden gebraucht es Forspjallslj. 11: hlýrnis (Himmel), heljar, heims ef vissi. Vist f. dagegen, lokal genommen, ist auf den Begriff ,Wohnort‘ beschränkt und kommt häufig von den Wohnungen der Knechte und Arbeiter vor und ívist f., das das Gulaþingslög 100 NGL. 1,47 in der Überschrift kennt, scheint an unserer Stelle im eigentlichsten Sinne den Innenwohnort, die unterweltliche Wohnstatt im Innern der Erde zu bedeuten und so dem edleren oberweltlichen Heimr deutlich genug entgegengestellt zu sein. Unsere Seherin rühmt sich also das ganze Universum zu kennen, die 9 Oberwelten und die

9 Unterwelten, in ähnlicher Weise wie die Sibylle des 8. Orakels, die nur die erst später in der Kirche entwickelte Zahleneinteilung noch nicht kennt, nämlich:

8,359: *Αὐτός μοι τάδε πάντα Θεὸς νόῳ ἐγκατέδειξεν*
καὶ δι 'ἐμοῦ στόματος τὰ λελεγμένα πάντα τελέσσει.
Οἶδα ἐγὼ ψάμμων τ'ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
οἶδα μυχοὺς γαίης καὶ τάρταρον ἠερόεντα (Niflhel),
365 *οἶδ' ἀριθμοὺς ἄστρων . . . . καὶ δένδρεα . . .*
374 *καὶ πόσον ἐστὶ τὸ πᾶν ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν ὕψος.*
375 *ἀρχὴν καὶ τέλος οἶδα, ὃς οὐρανὸν ἔκτισα καὶ γῆν.*

Entsprechen die ersten 4½ Hexameter den Versen der Vsp. 1[3.4] 2[3] inhaltlich ziemlich genau, zumal wenn unsere Deutung der Heime und Ivister auf die Himmel und Höllen richtig ist, so klingen die 2½ weiteren Verse, in denen die Sibylle ihre Kunde der Bäume, der Entfernung von Himmel und Erde, des Anfangs und Endes der Welt und des Schöpfers preist, an Vsp. 2[4] 3[1.2]. 4[1.2] ziemlich deutlich an. Denn die Völva schliesst die 2. Strophe mit den Worten ‚mjǫtviþ mǽran (sc. mank) fyr mold neþan.' Die Idee eines alles durchmessenden, umfassenden Massbaums (Müllenhoff DA. 5,89) könnte ein Ausfluss der nicht nur germanischen, sondern auch indogermanischen Vorstellung eines Riesenbaums sein, von dem wir zu Vsp. 19 hören werden. Aber wir finden doch anderswo nirgend die eigentümliche Eigenschaft des Messens und Umfassens ihm beigelegt, während diese allerdings einem christlichen Baum, nämlich dem Kreuzbaum, zugeschrieben wird. In dem eben erwähnten 8. sibyllinischen Orakel 8,302 heisst es, wenn auch noch nicht vom Kreuz, so doch vom Gekreuzigten in einem grossartigem Bilde:

ἐκπετάσει δὲ χέρας καὶ κόσμον ἅπαντα μέτρησει,
6,32 aber: *ὦ ξύλον ὦ μακαριστὸν, ἐφ' ᾧ Θεὸς ἐξετανύσθη.*
οὐχ ἕξει σε χθὼν, ἀλλ' οὐρανὸν οἶκον ἐσόψει,
ἡνίκα ἀστράψῃ τὸ νέον Θεοῦ ἔμπυρον ὄμμα.
vgl. 1,372: *Ἀλλ' ὅταν ἐκπετάσῃ χεῖρας καὶ πάντα μετρήσῃ.*

Wie im Sibyllin. Orakel heisst das Kreuz im Ezzogesang Str. 25: o crux benedicta, aller holze beszista, das nobile lignum, die nobilis arbor bei Venantius Fortunatus

2,1 S. 87.89 Migne, ein edel boum im Wartburger Krieg, ags. beáma beorhtost, hine beheóldon hâlige gâstas, men ofer moldan and eall þeós mære gesceaft im h. Kreuz 5 f. 82. Honorius spec. a. O. 942 nennt es gloria angelis et hominibus, victoriosa crux. Diese ‚victoriosa crux‘, arbor crucis, lignum vitae in paradiso (Honor. Expos. in Ps. a. O. 277), est ab initio multis modis praesignata, in qua sola sunt omnia in caelis et in terris instaurata a. O. 942. Gott hat nach dem Kreuz die Welt in vier Klimate eingeteilt und den Menschen nach dem Muster der vier Kreuzesarme geschaffen. Ja in der Kreuzform ‚continetur totius Christianae religionis norma.‘ Vgl. Pseudo-Alcuins und Otfrieds ähnliche Anschauungen Denkm. [2]407. So wird der edle, berühmte, siegreiche Baum die Norm, das Mass aller Dinge, des Makro- und Mikrokosmus und der gesamten christlichen Religion, und um des Honorius Zeit entstand ein eigenes Buch de mensuratione crucis Migne 159,289 f., das man fälschlich dem Anselm zuschrieb. Die berühmten vier ‚dimensiones‘ des Kreuzes werden noch weiter unten die 27. Str. aufklären helfen. Dieser mære mjǫtviþr reicht aber tief in die Erde, ‚fyr mold neþan‘, ja bis in die Hölle hinab vgl. nio heima fyr Niflhel neþan Vafþr. 43. Schon Augustin in Sermo I in Vigilia Pentecostes no. 181 sagt: ‚Crux magnum in se mysterium continet, cujus positio talis est, ut superior pars coelos petat, inferior terrae inhaereat, fixa in infernorum ima contingat, latitudo autem ejus partes mundi appetat vgl. Otfried 1,19 f.

thes krûzes horn thar obana thaz zeigôt ûf in himila,
thie arma joh thio henti thie zeigônt woroltenti,
ther selbo mittilo boum ther scowôt thesan woroltfloum
. . . . theiz innan erdu stentit,
mit thiu ist thar bizeinit, theiz imo ist al gemeinit
in erdu joh in himile inti in abgrunte ouh hiar nidare

vgl. J. Grimm D. M.[4] 2,665.

So sagt auch Honorius a. O. 946: pars (crucis) coelum spectat, pars terram penetrat, pars etiam tartara penetrat, und auch im Altenglischen reicht das Kreuz bis zum Himmel und bis

zum äussersten Ende der Hölle (Early engl. Text society: Kreuzlegenden.)

Blicken wir zurück auf den Inhalt der beiden ersten Strophen, in denen die Vǫlva sich vom Sehergeist erfüllt fühlt, dann die neun Ordnungen der beiden Welten und endlich das vom Anfang (ab initio s. oben Honorius) nach Mass des Kreuzes gestaltete Universum überblickt, so haben wir die drei Grade der höchsten, der intellectualen Visionsart vor uns, wie sie Honorius Scala coeli major c. 15 a. O. 1236 schildert: Est ergo intellectualis visio . . . primo dum in anima virtutes consideramus, secundo cum angelorum ordines (neun s. S. 44) discernimus, tertio cum universa in Deo intelligimus. Und auf dieser höchsten Stufe sieht die Seele coelum novum et terram novam et omnia, quae in eis sunt a. O. 1239, sowie die Vǫlva von Str. 59 an: Sér upp koma ǫþro sinne jǫrþ ór æge iþjagrǿna.

Str. 3 Ár vas alda, þars Ymer bygþe.
vasa sandr né sær, né svalar unner;
jǫrþ fanzk æva, né uphimenn:
gap vas ginnunga, en gras hverge.

Die Seherin führt uns von ihrem Prolog, der zum Schluss ihre Kenntniss der gesammten christlichen, im Kreuz beschlossenen Welt rühmte, ganz natürlich zum Anfang dieser Welt, zur Schöpfungsgeschichte hinüber. Ebenso verfuhren mehrere Sibyllen, und auch Honorius (S. 49) sagte ja vom Kreuz, dass in ihm allein von Anfang Alles im Himmel und auf Erden enthalten sei. Den Schöpfungsbericht der Vsp. hält wol die Mehrzahl der Germanisten für echt nordisch, und auch die Minderheit wittert höchstens einige biblische Einflüsse darin. Ihnen setze ich hier die Behauptung entgegen, dass der Gedankengang der ganzen Strophenreihe von Str. 3—19, ja auch noch darüber hinaus von Str. 21—26 im Wesentlichen der Genesis folge. Der nordische Schöpfungsbericht hat durchaus keinen germanischen oder indogermanischen Charakter. Der indische und der griechische, die uns näher bekannt sind, weichen so

stark von dem nordischen ab, dass diese drei unmöglich einen gemeinsamen indogermanischen Hintergrund gehabt haben können. Nur die iranische Schöpfungsgeschichte, in der Ahura Mazda nach dem 13. Fravashi Yasht I, 2 f. erst den sternbekleideten, die Erde umgebenden Himmel, dann die Wasser des Hukairya (des Himmelsberges), dann die Erde mit ihren nährenden Kräutern, dann die fünf Tiergeschlechter, endlich die Menschen schafft (Sacr. Books of the East 23,180 f. Caland Totenverehrung bei einigen indogerm. Völkern 50 f.) könnte zum Vergleich herangezogen werden, aber sie ist jung und, wenn sie sich auch nicht an die 6 Tage der Woche, sondern an die 6 Jahreszeiten des persischen Jahres lehnt (s. Grill Erzväter S. 124, Roth ZDMG. 34,699, Dillmann Genesis 8), so scheint mir doch ein Zusammenhang derselben mit der Genesis nicht abgestritten werden zu können. Nun weiss ich nicht, welche von beiden der andern zum Muster diente, aber die nordische folgte jedenfalls dem sog. mosaischen Berichte. Dies hat man bisher namentlich deswegen verkannt, weil man vergass, sich die Form und die Bedeutung zu vergegenwärtigen, die der Inhalt der ersten Genesiscapitel im Laufe des Mittelalters gewonnen hatte. Nur wer sich mit der kirchlichen Exegese vertraut macht, kann den Zusammenhang zwischen dem biblischen Genesis- und dem nordischen Völuspatext ganz begreifen, denn sie erst zeigt uns die verbindenden Mittelstufen. Ausserdem muss man ja auch dem nordischen Dichter eine gewisse Freiheit der Auffassung, Auswahl und Wiedergabe von vornherein zuerkennen, da er Grund hatte, seine Abhängigkeit zu verhüllen.

Gleich die wichtige Variante der Sn. E. 1,38: ‚þas er e k k i var‘ statt ‚þars Ymer bygþe‘ führt uns mitten auf das Schlachtfeld der mittelalterlichen Bibelerklärer. Mogk hielt wegen des Widerspruchs in der 3. Völupastrophe, wonach auf die Angabe der Existenz Ymers doch wieder ein Nichts, sogar ein ‚gap ginnunga‘ d. h. eine Weltenleere folge, die Lesart der Gylf. für die echtere Überlieferung PBB. 7,221. Dagegen suchte Müllenhoff DA. 5,90 diesen

Widerspruch dadurch zu lösen, dass er die 3 letzten Zeilen der Str. für ein ὕστερον πρότερον erklärte, wie es so zu sagen zum Stil der Vsp. gehöre. Das Nichts, was dem Ymer vorangehe, hole der Dichter nur nach, um auch die Periode nach vornhin abzuschliessen. Der Verfasser der Gylf. dagegen ändere nur als Logiker. Mogk und Müllenhoff waren beide fest davon überzeugt, dass die Idee sowol einer Schöpfung aus dem Nichts, als auch des ersten Products aus diesem Nichts, Ymers, echt heidnisch-germanisch sei. Beide ahnten nichts davon, dass der Gegensatz der beiden Lesarten einen tiefen Dogmengegensatz enthüllt, der die mittelalterliche Kirche wiederholt bewegt hatte und um die Entstehungszeit der Vsp. von Neuem aufgebrochen war.

Allein bevor wir diesen näher im Auge fassen, haben wir unsrer Methode gemäss zu untersuchen, ob denn nicht in Ymer doch auch etwas Heidnisches stecke, und in diesem Falle die Grenzlinie des Heidnischen und Christlichen möglichst genau festzusetzen. In der Tat war Ymer ein echt nordischer Riese und sogar ein Urriese, ja er gehörte noch dem indogermanischen Dämonenkreise an. Der vergleichende Mythologe würde allerdings oberflächlich verfahren, wollte er für Ymers indogermanische Natur das rigvedische Lied RV. 10,90 anführen, nach welchem die Götter den Urmenschen Purusha opferten, um aus diesem Allopfer die Tiere und die vier Kasten, aus dessen Herzen den Mond, Auge die Sonne, Munde Indra und Agni, Hauche Vayu, Nase den Luftraum, Haupte den Himmel, zwei Füssen die Erde, Ohre die Weltgegenden zu machen. Allerdings zerstückelten auch die nordischen Götter Ymer und fertigten aus dessen Rumpf, Gliedern und anderen Körperbestandteilen Himmel, Erde, Meer, Berge und Wälder, wie weiter unten noch genauer anzugeben ist, so dass der Tod und die Verwendung beider getöteter Wesen eine unläugbare Ähnlichkeit haben. Allein erstens wird immerhin nur ein einziger Körperteil der Beiden ganz gleich verwendet, nämlich der Kopf zur Bildung des Himmels. Zweitens verstösst es gegen alle altindogermanische Vorstellung, die es noch nicht zu dem indischen Prajâpati

und Viçvakarman d. i. Allschöpfer der jüngeren Rigvedalieder 10,81. 82. 121 und einem iranischen Erde und Himmel und Menschen schaffenden Ahuramazda gebracht hatte, dass aus der Hand so junger Gebilde, wie die Götter sind, die Schöpfung hervorgegangen sei. Drittens ist jener mystische Hymnus in den Rigveda erst spät eingeschoben, ein Stück phantastischer Upanishadenphilosophie, das schwerlich aus alten Quellen geschöpft ist (Grassmann Rigveda 2,486). Endlich spielt Purusha gar keine Rolle im übrigen alten Mythus, wol in der späteren Philosophie, die ihn zum Urgeist macht L. von Schroeder Indiens Literatur und Cultur S. 216, während Ymer auch ausserhalb jener kosmologischen Bedeutung einen festen Stand im echten Volksmythus hatte. Und gerade auf diesem Gebiet zeigt er sich als ein indogermanisches, nicht urmenschliches, sondern naturdämonisches Wesen.

Mag man den Namen Ymer mit kurzem Vokal, wie Sievers PBB. 6,286.314, oder mit langem, wie Gislason K. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter 1874 ansetzen und darnach entweder von ym, ymja Brummen, Stöhnen, Heulen, Brausen oder von der Wurzel des Wortes ýmiss d. i. wechselnd ableiten, er würde sich wol eignen für den Bewohner entweder der brausenden, oder der formwechselnden Wetterwolke, als welchen er sich, trotz seiner Versetzung ins Eismeer, namentlich in seinem Kampf mit Thor zeigt in der Sn. E. 1.166, wie in der Hymkv., in welch letzterer die ältere Form der jüngeren Form Hymer bereits gewichen ist. Thor raubt in diesen Mythen dem stürmischen Winddämon, der die Gewitterwolke mit ihrem lebenspendenden Nass in Form eines Kessels (oder eines Quells) besitzt, sein köstliches Gerät und erschlägt ihn im Gewitter. In ähnlichen Kämpfen gewinnt der Donnergott anderer Indogermanen einem das Gewitterwasser bald geizig hütenden, bald freigebig spendenden Windriesen das kostbare Nass ab. Mit anderem Namen heisst Ymer an. Brimer, der Brander, (vgl. ags. brim Brandung-brimvylm), der einen berühmten Biersaal in Ókólnir besitzt und dessen Blut und Knochen gleichfalls zur Bildung anderer Geschöpfe

dienen Vsp. 9.37 vgl. den bergischen Riesen Bremer Montanus Vorzeit 1,64. Ein dritter Ymername, der vor Allem sein Uralter hervorhebt, ist Fornjótr, und seine Söhne entsprechen genau der von uns in seinem Vater erkannten Naturerscheinung, denn Hlér, Kári und Logi sind offenkundig ein Wasser-, Wind- und Feuerriese, die ja alle aus der Wetterwolke hervorgehen. Ymers höchste Veredelung endlich ist der bereits halbgöttliche weise Quellenwächter Mímer, der wie jene indogermanische wasserbehütende Windgeister, der Gandharva und Kentauros, mit Göttern verkehrt, aber auch wie sie in der Heroensage den berühmtesten Stammhelden, den Heros des Blitzes Arjuna, Achilleus, Sigfrid, erzieht Indogerm. Mythen 2,278. 588 f. 684. Sehr schön stimmt zu dieser Gleichung auch, dass wie neben Ymer auch neben jenem Urriesen in Indien, Iran und Irland als eine concurrirende weibliche Personification der Wolke selber, nicht des wolkenhütenden Windes, eine allnährende Kuh, nämlich Auðhumla, erscheint Indog. M. 2,586. 654. Aus dem Gewitterregen entsprang den Hirtenvölkern alles Leben ihrer Weide, alles Gedeihen ihrer Heerden und somit ihrer selbst. Sie dachten sich in der vom Wind herbeigeführten oder wieder fortgerissenen Gewitterwolke einen bald gütig spendenden, bald verheerenden oder neidisch vorenthaltenden Winddämon, der an einem vollen brausenden Kessel, dem Hauptgerät ihres Haushalts, oder einem unerschöpflichen Quell sass; oder sie dachten sich diese Wolke auch als selbständiges weibliches Wesen, als eine milchreiche Kuh, in der ihr Reichtum steckte, oder als eine Mutter. In der Wolke liegt der Ursprung der indogerm. Muttergottheiten. Soweit reicht Ymers uraltes Heidentum. Aber die weitere kosmogonische Bedeutung, die Ymer in der eddischen Poesie und in der Gylfaginning zugeschrieben wird, seine Entstehung aus dem gap ginnunga, seine Erzeugung des ersten menschenartigen Paares, seine Zerstückelung und die Verwendung seiner Körperteile zur Bildung der Welt d. h. die speculativen Elemente seines Mythus stammen aus dem mittelalterlichen Christentum. Wie die Exegeten in allen Figuren und Handlungen des

alten Bundes die Vorbilder des neuen sahen, so mochte auch der Verfasser der Vsp. in dem leben- und gestaltenhervorrufenden Riesen der heidnischen Überlieferung ein Vorbild oder Seitenstück eines urweltlichen Wesens sehen, das zwar in der Bibel nicht zu finden, aber durch die mittelalterliche Exegese aus ihr herausgedeutet und dann auch durch die Kunst dargestellt worden ist.

Das Hexaemeron der Schöpfung war durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch ein Lieblingsthema der Dichter, auch der germanischen. Unter den Angelsachsen trug es nicht nur Cädmon in seiner Genesis vor, sondern auch der Dichter oder Interpolator des Beov. 90 lässt den Sänger sogar vor den Helden Hrodgars in der Methalle das Sechstagewerk preisen. Aber noch mehr reizte es die Theologen zu eingehender Erörterung, besonders seitdem die herrschende Ansicht der altgriechischen Philosophie und ihrer neuplatonischen Epigonen von der Entstehung der Welt aus einer Urmaterie sich gegen das christliche Dogma von ihrer Erschaffung aus dem Nichts, Plato's Timaeus gegen die mosaische Genesis erhob Zeller Vorträge und Abhandl. 3,12. Gleich jene mächtigen Anfangsworte der Bibel ,In principio Deus creavit coelum et terram,' die sich mit den folgenden Versen, welche die Schöpfung des Himmels und der Erde dem 2. und 3. Schöpfungstage zuweisen, nicht reimen zu wollen schienen, riefen immer wieder jenen Gegensatz der Meinungen, aber auch mannigfach Versuche hervor, ihn auf irgend eine Weise zu versöhnen. So glaubte man im 2. Vers der Genesis: ,terra autem erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi et Spiritus Dei ferebatur super aquas,' das uranfängliche Chaos der Griechen wiederzuerkennen. Isidor z. B., ein Hauptlehrer des Mittelalters, meinte different. II. c. 11 (Migne 83,74): ,Primum materia est facta coeli et terrae atque informis, quam Graeci chaos appellant' vergl. Alcuin in Gen. 1, 2. (Migne 100,519)*) und ein Schüler Alcuins, Fridugis, bearbeitete das Thema in einer eignen Schrift de nihilo et de tenebris Wattenbach D. Geschichtsqu.[5] 1,151.

*) Die Frage nach der ,materia informis skaffelôsa zimber' beschäftigte

Wie hier Isidor das Chaos und die materia informis, aus der Alles gebildet wurde, neben einander und in einander setzte, so machte es unser nordischer Dichter mit dem gap ginnunga und Ymer. Jene positiven, aber unbestimmten Wendungen der Bibel ‚terra—aquas' verwandelte er in die negativen, aber bestimmteren: ‚vasa sandr né saer — né uphimenn', und das chaos oder den abyssus gab er mit energischer poetischer Steigerung durch ‚gap ginnunga' wieder. Ags. gin n. ist der offene aufgesperrte Abgrund, ags. gin latus, vastus, mhd ginunge f. die Hölle ndrd. Günne, namentlich in den vielen Ortsnamen Ovelgünne Uebelloch erhalten Kuhn Westf. S. 1,390 D. Myth.[4] 836. Korrespond. d. V. f. ndrd. Sprachf. 5, 4, 18. Jahrb. dess. V. 1877. S. 115, daneben afgunst, pustertal. gunne Grube Frommann Mnda. 5,44. Die Formen mit n entwickeln sich aus mhd. ginen Mund aufsperren (*gînan, gein), die mit nn aus einem daraus abgeleiteten (be, en-) ginnen schneiden, spalten, anfangen vgl. lat. (c)hiare = findi, inchoare, çohus; gr. χαίνειν, χάος Haupts. Zs. 8,19. Den gaffenden Schlund bezeichnet aber engl. gap Oeffnung, Loch, Riss, Kluft und gape Oeffnung (des Mundes), ndrd. ergapinge im Daniel von Soest a. d. 16. Jahrh., hg. von F. Jostes 288,3 und wie die Vsp. bringt nun auch die Flateyarb. 1,530 beide begriffsverwante Stämme in Eins ‚gapanda gin' zusammen. In diesem gap ginnunga nun wohnt Ymer und, wie die Sn. Edda weiter ausführt, kommt er aus der darin entstehenden Mischung von Kälte und Hitze, Eis und Feuer als die erste menschenähnliche Gestalt ‚mans líkandi' hervor. Auch diese kühne Umbildung der formlosen Materie in ein persönliches Wesen verdanken wir nicht nordischer Dichterphantasie, sondern christlicher Malerei. Als Karl d. Gr. sich genötigt sah, Stellung zu der Frage der Bilderverehrung, die das griechische Reich in so furchtbare Wirren gestürzt hatte, zu nehmen, veranlasste er im J. 790 in vermittelndem Sinne die Libri Carolini (Migne Patrol. lat. Bd.

---

auch, wenn auch vielleicht nur vom grammatischen Standpunkt aus, einen Schüler Rudperts von S. Gallen um 1010 Denkm.[2] 202.572.

98), deren Echtheit erwiesen ist, wenn auch zweifelhaft bleibt, ob Alcuin sie verfasst habe Wattenbach Geschichtsqu.[5] 1, 148. 152. Er verbot darin, die Figur des Abgrundes, der Erde, der Gestirne, der Flüsse, Winde, Monate und Jahreszeiten zu malen Piper Mythol. d. christl. Kunst 2,18.

Denn es war üblich geworden, den Abgrund auf Bildern zu personificiren. Erschien er doch in Hiob 28,14 wie das mit ihm in Parallele gestellte Meer als ein persönliches, redendes Wesen, und sprach doch die Genesis von einer ‚facies abyssi'. Obgleich Agobard, seit 814 Erzbischof von Lyon, in seinem Buche De imaginibus jede Bilderaufstellung verbot und Claudius, seit 810 Bischof von Turin, wirklich sogar die Kreuze aus den Kirchen entfernte, so bekämpfte doch Jonas, Bischof von Orleans 830, diesen Spiritualismus in seinen Büchern de cultu imaginum (C. Krieg Die liturgischen Bestrebungen im Karoling. Zeitalter, 1888 S. 61 f.), und die Miniatoren der nächsten Jahrhunderte trotzten sogar dem gerechtfertigteren Verbot Karls d. Grossen. In ihren Schilderungen des Untergangs Pharaos (S. 37), sowie der Schöpfung tauchte der Abgrundsriese wieder auf. In einer Miniatur zur Schöpfungsgeschichte in einer Pariser Bibel des 10. Jh. ragt aus dem Gipfel eines von allerhand Getier belebten kegelförmigen Hügels der widerwärtige Kopf eines wilden Mannes hervor Piper Myth. d. chr. K. 2,114; eine andere in einer Bibel des 11. Jh. aus Noailles bildet den Erdkreis mit den Personen des Mondes und der Sonne und unter ihm den wassergefüllten, oben mit einem Menschenhaupt versehenen Abyssus ab Woltmann Gesch. d. Malerei 1,264. Dass der nordische Dichter sich wirklich von solchen Auffassungen des Abyssus oder Chaos bei seinem Ymer im gap ginnunga leiten liess, bezeugt auch noch die S. 37 erwähnte Unart des biblischen Abgrundsriesen, Überschwemmungen hervorzubringen, denn nach Vafþr. 35 Sn. E. 1,48 entsteht auch aus Ymers Blut eine Alle bis auf Bergelmer ertränkende Überschwemmung. Also ist Ymer als Uranfang durch und durch unnordisch bis auf den Namen; nordisch ist nur, dass der hier einheimische Riesenname in die Kosmogonie der mittelalterlichen Kirche

getragen wurde. Selbst das byggja wird in christlichen Quellen von dem Sein des uranfänglichen Wesens gebraucht. Nach Honor. Elucid. I c. 3 a. O. 1111 Deus habitat (im Anfang der Welt) in intellectuali coelo substantialiter, wo die isländische Übersetzung a. O. 55 ‚byggver' gebraucht.

Nach der Genesis scheidet Gott auch noch am 1. Tage Licht und Finsterniss von einander. Dieser Akt kümmerte unsern Verfasser, der sich überhaupt auf das Allernotwendigste beschränkte, vielleicht deshalb weniger, weil ihm das Licht doch erst nach der Erschaffung der Himmelslichter denkbar war. Er liess ihn fort. Somit ist jetzt die ganze 3. Strophe in ihrem christlichen Charakter erkannt worden, den endlich auch noch die Variante der Sn. Edda ‚þar er ekki vas' bestätigt. Denn wenn Isidor an der oben (S. 55) angeführten Stelle als das Erste scheinbar die formlose Materie annimmt, so fügt er doch dort, wie im Ordo creatur. c. 15 (Migne 83,952) hinzu, dass diese Materie wiederum aus dem Nichts gebildet sei vgl. Honor. lib. 8 quaest. (Migne 172, 1188). Während sich also der Verfasser der Vsp. mit Ymer für die formlose Materie als den Anfang entscheidet, zieht Snorre das orthodoxere Nichts vor.

Unter dem Eindruck der neuen Kämpfe um die sogen. 3 Principien: Gott, Materie und Seele (d. i. die platonische Idee), die den Anfang des 12. Jh. bewegten, stand wol schon unsere Vsp.strophe oder wenigstens ihre spätere Aufzeichnung, wie der Gegensatz von Ymer und ekki beweisen. Auf die breitere Darstellung der Kosmogonie, die wir bei Snorre finden, hatten insbesondere zwei Gelehrte jener Zeit Einfluss, zeitgenössische Gegner, der Allwisser Honorius von Augustodunum und der mit Plato's Timaeus genauer vertraute Wilhelm von Conches.*) In seiner oft fälschlich dem Honorius zugeschriebenen Philosophia mundi I c. 21 (Migne 172,51) behauptete Wilhelm: Sunt autem agentes qualitates calor et frigiditas. Si enim unus alteri opponatur, repugnant,

*) Nach Helmsdörfer gehören die Philosophicae et astronomicae institutiones nicht dem Abt Wilhelm v. Hirschau (1069—91), sondern auch dem Wilhelm de Conchis an (Wattenbach Geschichtsqu.[5] 2,46).

dissolvit unum aliud: oportet ergo, ut subsistant, medium esse. Volens ergo praedicta duo elementa (ignem et terram, von denen jene agentes qualitates ausgehen), non commisceri, sed jungere, ut utrumque, id quod est, remaneret, medium inter illa duo creavit (Deus), non unum tantum, sed duo, scilicet aquam et aërem . . . S. 53. Et quoniam quid sit elementum docuimus, de chao i. e. elementorum confusione, quae fuit in principio, dicamus. Dicunt omnes fere elementa in prima creatione certa loca non obtinuisse, sed in unam massam mista fuisse . . . S. 54 Quod terra aquis cooperta nec aliquo lumine illustrata . . nec aliquo gramine ornata erat, . . . vocaverunt χάος i. e. confusionem elementorum. Unde Moyses: Terra, inquit, inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi Gen. 1,2. In III c. 6 (Migne a. O. 77) schildert er die Entstehung des Regens mit den Worten: In omni (tempore anni) vel fumus humidus evaporat, aër ex frigiditate spissatur, vel humor calore vel vento elevatur.

Mit denselben, aber malerischeren und nordischeren Zügen schildert die Sn. E. 1,42 (vgl. Vafþr. 30f.) den Zusammenstoss von Kälte und Hitze und deren Ergebniss. Statt der Kälte dringen hier von der einen Seite Eisströme*) heran, die mit Feuerfunken von der andern Seite, von Muspellsheim, im Ginungagap (vgl. í mitt Ginnungagap Sn. E. 1, 48), im medium Chaos zusammentreffen**). Das Innere dieses nordischen Abgrunds der Mitte füllt sich mit Eis und Reif vgl. aër ex

---

*) Übrigens spielen auch diese Eisströme der Luft in den physikalischen Streitigkeiten der kirchlichen Philosophie eine Rolle. Derselbe Wilhelm von Conches behauptete in seinem Commentar zu Plato's Timaeus (Migne 172,245): Nullum ergo naturali aspiratione superius debet esse igne. Quod enim dicunt aquas congelatas esse ibi, ita absurdum est, quod illud dedignamur. Snorre, der auch oben von Wilhelm von Conches zu Honorius abschwenkt, hält auch in diesem Stück zu den von Wilhelm verachteten Gelehrten, wie zu Isidor. d. natura rerum c. 14 (Migne 83,987): Hi tandem insanire desinant atque confusi agnoscant, quia qui potuit cuncta creare ex nihilo, potuit et illam aquarum naturam glaciali soliditate stabilire in coelo.

**) Aus einer ähnlichen Quelle wie Snorre schöpfte die h. Hildegard m 12. Jh. ihre visionäre Kosmologie (Wolf Beitr. 2,350).

frigiditate spissatur; mit úr und gustr Nässe und Wind, wie dort das Medium Wasser, Luft und Wind enthält und der humor calore vel vento elevatur. Nun entsteht ein Chaos, eine confusio elementorum, una massa mista, das ist die biblische terra inanis, vacua ... super faciem abyssi bei Wilhelm von Conches, die nun — und hier lehnt sich Snorre wieder an Honorius an — durch die Wärme des heiligen Geistes belebt und ein ,mans líkandi' wird. Denn mit der geheimnissvollen Stelle ,af þeim kvikudropum kviknaði með krapti þess, er til sendi hitann ok varð mans líkandi (ok draup af ok miþ krapti þeim er stýrði, varþ mans líkandi á U.)' steht es nicht so schlimm, wie Mogk Paul-Braune B. 6,523 meinte, der an deren Aufklärung für alle Zeiten verzweifelte. Schon in Gregors d. Gr. Homilien (Migne 76,1225.1223) ist der heilige Geist der artifex in igne. Honorius Hexaemeron a. O. 252 aber sagte: Deo Patri ascribitur mundi creatio, Filio rerum dispositio, spiritui Sancto omnium vivificatio vel ornatio, und noch genauer im Elucid. I c. 1 a. O. 1111: In ignea substantia (sc. solis) Patrem, in splendore Filium, in calore Spiritum sanctum, c. 2 Illa vis, quae omnia vivificat et ornat, Spiritus sanctus nuncupatur, was die isländische Übersetzung ausdrückt (Annal. 1858 S. 55): Heilagr ande es í hita . . er alt fægrir ok lifgask í blæstri sínom. Dies ist also die Kraft, welche bei Snorre die Hitze sendet und das chaotische All formt und belebt. Und diese erste Gestalt, die aus dem Abgrund hervorging, konnte nach dem ganzen Zusammenhange kaum eine andere sein, als die des Riesen des Abgrundes, dem man im Norden den Namen Ymer gab.

Die Ymerauffassung der Vǫluspa und der Gylfaginning zeigt, dass ihre Verfasser mit der Scholastik, wie mit der künstlerischen Darstellung des Abendlandes nicht unbekannt waren, und — was nun sich oft wiederholen wird — dass der jüngere Snorre regelmässig dieselben Quellen wie der Vǫluspaverfasser, dieser in discreter, mehr zu Andeutungen, dagegen jener in in ausgiebiger Weise zu breiteren Darstellungen benutzt. Snorre liebt es, diese dann noch durch Nachrichten anderer Quellen zu erweitern. So leiht er

Ymer, dem Riesen des Urchaos, sofort auch die Züge des biblischen Urmenschen d. h. Adams, wie Vafþr. Dieses Gedicht berichtet 33: Und hende vaxa kvǫþo hrímþurse (Ymer) mey og mǫg saman, und noch genauer Sn. E. 1,44: þá er hann (Ymer) svaf, fekk hann sveita, þá ox undir vinstri hendi honum maþr ok kona. Der seltsame Zusatz im Vafþr., der doch nur die Geburt des ersten Menschen wiederholt: ‚fótr viþ fóte gat ens fróþa jǫtons sexhǫfþaþan sun' ist mit willkürlicher Geschmacklosigkeit wieder aus dem Elucidarium a. O. 1120 geholt: Adam sex criminalia flagitia commisit, quibus sex aetates suae posteritatis morti involvit, isländ. sex hǫfoþ synþer — Adam i þesse oc hafþe sex heims aldra i dauþa. (Ann. f. nord. Oldk. 1858 S. 67). Auf diese Weise wird Ymer der Stammvater aller Riesen. Die Abweichungen können doch nicht verdecken, dass Gen. 2,21 das Muster war. ‚Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam: cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus et replevit carnem pro ea et aedificavit Deus costam in mulierem et adduxit eam ad Adam.' Die Uebereinstimmung liegt darin, dass aus dem ersten menschlich gestalteten Wesen, während es im Schlaf liegt, und zwar aus dessen linker Seite, wie man wenigstens in meiner Heimat und in Holland auch von Adam annimmt, dort ein Weib allein, hier ein Weib mit einem Mann zusammen unmittelbar herausgeschaffen wird. Zwar stört dieser Mann die Gleichung, jedoch mehr dem äusseren Scheine, als der inneren Tendenz der Erzählung nach. Denn die Tendenz beider Erzählungen ist doch wieder dieselbe, nämlich das Auftreten des ersten fortpflanzungsfähigen Paares nachzuweisen. Da der ungeschlachte Allriese selber nicht wol zum männlichen Mitglied dieses Paares dienen konnte, so suchte man sich zu helfen durch die Hinzudichtung eines anderen Mannes.

Diese Gleichstellung Ymers mit Adam führte nun noch zu einer anderen Verwendung des Riesen. Nach der Kirchenphilosophie des Mittelalters galt nämlich Adam für einen Mikrokosmus, der alle Bestandteile der Welt in sich einschliesse, für den ‚homo ex rerum universitate compositus,

alter in brevi quodam modo creatus mundus' (Isidor. sentent. l. I c. 8. Migne 83,549). Schon die griechischen Physiker hielten den Menschen für eine Zusammensetzung aus den 4 Elementen, und im 3. Jahrh. n. Chr. führte Origenes diese Lehre in die christliche Anschauung hinüber. Im Fleisch fand er die Erde, im Hauch die Luft, in der Feuchtigkeit das Wasser und in der Wärme des menschlichen Körpers das Feuer wieder Piper Mythol. d. christl. Kunst 2,90.468. Im Hexaemeron des h. Ambrosius VI c. 9 um 400 (Migne 14,264) trieb dieser Gedanke neue Blüten. Diesem poesievollsten der Kirchenväter ist Adam ein Bild der Welt. Sein Haupt versinnlicht den Himmel, seine Augen Sonne und Mond, seine Haare die Bäume, und wenn Ambrosius hier nun auch bereits den Parallelismus aufgibt, so fügt er doch hinzu: adhaerent velut quibusdam montium superciliis oculi (S. 38). Aus der Verschmelzung der kosmogonischen Idee der Griechen und der poetischen Allegorie der Christen entstanden in der Folge förmliche Schemata der Vergleichung des Makro- und des Mikrokosmos, deren Zusammenhänge und Schattirungen ausführlich besprochen worden sind von Scherer Denkm. [1]342 [2]373. Diese Vergleichungslisten dringen in die Philosophie und Dichtung und sogar in die Gesetzgebung ein, überschreiten die Grenzen der christlichen Welt und im 10. Jh. stellt der italienische Jude Donnolo eine ähnliche Liste auf Karpeles Jüdische Literaturgesch. 1,433. Da nun Ymer nach Obigem nicht nur der Urstoff, sondern auch das Urwesen geworden war, ausserdem nach heidnischem Glauben durch eine Gottheit erschlagen wurde (S. 52), so lag es nahe, diesen gewaltigen Mikrokosmus nach dem obigen landläufigen Vergleichungsschema in den Makrokosmus zurückzuübersetzen. Sagte doch auch Jesus Sirach 17,1: Deus creavit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum et iterum convertit illum in ipsam et secundum se vestivit illum virtute. Auch erfüllte Adam die ganze Welt, weil die 4 Buchstaben seines Namens die Anfangsbuchstaben der griechischen Namen der 4 Himmelsgegenden waren nach den Sibyll. Or. 3,25. Honor. Elucid. I c. 12 a. O. 1117 Piper Mythol. d. christl.

Kunst 2,471. Erleichtert mochte diese Verwandlung des Ymer-Hymer dadurch werden, dass schon der heidnische Ymer-Hymer wie der indische Purusha (S. 52) wenigstens seinen Schädel zum Himmel und sein Blut zur See hergab. Schon Harald Harfagrs Skalde Hornklofi nannte den Himmel Hymis hauss und Arnorr Jarlaskald um 1060 Ymis hauss Sn. E. 1,316, Ormr Barreyjarskald aus dem 10. Jh. die See Ymis blóð Corp. p. bor. 2,53. Auch deutet die dunkle Stelle: Jǫtons háls under þjóter in Egils Sonartorrek str. 3 um 990 Bugge in Paul-Braune B. 13,195 auf das Brausen des Meers. Aber die Vergleichung der durchgeführten Parallelen beweist, dass das Ymerarsenal in seiner Gesamtausrüstung erst mit Hilfe mittelalterlicher Gelehrsamkeit hergestellt worden ist. Vafþr. 21 lässt aus Ymers 1) Fleisch die Erde, 2) Knochen die Berge, 3) Schädel den Himmel und 4) Schweiss die See entstehen. Grimn. 40 fügt 5) die Bäume, die aus den Haaren, 6) den Midgard, der aus den Brauen, 7) die Wolken, die aus dem Hirn des Riesen entstanden seien, hinzu vgl. Sn. E. 1,48. Wie nun die deutsche Summa theologiae no. 34 str. 9 (Denkm.) ihre Schöpfungstheorie des Menschen aus der Welt aus Honorius oder einer auch von ihm benutzten Quelle schöpft, so finden wir fast alle diese Züge der Schöpfungstheorie der Welt aus einem Urriesen, nur umgekehrt und in andrer Reihenfolge, in Honor. Elucid. I c. 11 a. O. 1116 wieder: Microcosmus (homo) habet ex 1) terra carnem, 4) ex aqua sanguinem, ex aëre flatum, ex igne calorem 3) caput ejus est rotundum in coelestis sphaerae modum . . . Participium duritiae 2) lapidum habet in ossibus, virorem 5) a r b o r u m in unguibus, decorem graminum in c r i n i b u s. Übereinstimmt damit die Erläuterung des Mikrokosmus in seinem Sacramentarium c. 50 a. O. 773, nur fügt er hier noch hinzu 4) sudorem ex rore, 7) cogitationes ex nubibus. So stimmen der Verfasser des Grimnism. und Honorius in allen Punkten bis auf einen einzigen genau oder fast genau überein, aber auch die Verwendung der Brauen konnte S. 37 als eine fremde wahrscheinlich gemacht werden. Aus Allem ergiebt sich, dass der Ymer der eddischen Kos-

mogonie ein von den Ideen der christlichen Philosophie völlig durchdrungenes Wesen ist, dessen germanischen Kern wir nur im Ymer des Thorsmythus rein erkennen können.

Str. 4. Áþr Bors syner bjóþom ypþo,
þeir es miþgarþ mǽran skópo.
sól skein sunnan á salar steina;
þa vas grund groen grǿnom lauke.

Jetzt erst kann ich meine nächste Hauptaufgabe wieder aufnehmen, den Nachweis, dass die biblische Genesis den Gedankengang des ersten Drittels der Vsp. wesentlich bestimmt habe. In der ersten Zeile der 4. Str.: ‚Áþr Bors syner bjoðom R, biǫðum H ypþo' ziehen Hildebrand und Sievers die erste Lesart bjóþom von bjóþr ein Rundes, eine Scheibe: runder Tisch Rigsþ. 4. 30f., runde Schüssel Atlakv. 22. 24, dagegen Bugge, Müllenhoff und Sijmons die zweite nur hier im Plural vorkommende bjǫþom von bjǫþ Land, Erdfläche (Gislason Njala 2,178) vor. Die von letzterem angenommene Urverwantschaft von bjǫþ mit ir. bioth bith Welt verwirft Bugge Stud. 1,7, da b hier statt gv stehe, vermutet aber Entlehnung.*) Wenn einerseits in den bjóþom, den runden Gegenständen auf den ersten Blick kein rechter Sinn zu stecken scheint, so ist andrerseits das ‚bjǫþom ypþo' inmitten der knappen, rasch vorschreitenden Schilderung eine verwunderliche Tautologie für das folgende ‚þeir es miþgarþ mæran skópo'. Auch möchte man im letzten Falle das Verbum ‚yppa' seltsam finden. Snorre hat ohne Zweifel nicht Länder, sondern Himmelskörper verstanden, denn es heisst E. 1,50: þá tóku (Bors syner) síur ok settu í mitt Ginnungagap (miþjan Ginnunga himin bæþi r) ofan ok neþan á himininn, was doch insofern deutlich an Genesis 1,7-8 ‚Et fecit Deus firmamentum divisitque aquas . . . vocavitque Deus firmamentum caelum' anklingt, als dort wie hier von dem inmitten gelegenen Himmel die Rede ist. Aber dass auch das ‚bjóþom ypþo' wirklich dem zweiten Tagewerk Gottes, der Erschaffung des Firmaments, entspricht, davon

*) Vgl. Bugge Stud. 1,443.

überzeugt uns doch erst die kirchliche Exegese. Ambrosius Hexaem. 2 c. 3 (Migne 14,148), das aus dem gleichnamigen Werke des Basilius fast wörtlich übersetzt ist, bemerkt zu unsrer Genesisstelle: ‚Philosophi quinque stellarum et solis et lunae globorum consonum motum introduxerunt, quorum o r b i b u s vel potius globis connexa mensurant omnia' u. s. w. Isidor d. nat. rerum c. 13,1 Migne 83,984 spricht von mehreren ‚c i r c u l i coeli' und Wilhelms v. Conches Philosophia mundi I c. 4. 8 (Migne 172,59. 60) erläutert jene Genesisverse: Stellas esse in firmamento, in eodem esse duodecim circulos philosophi dixerunt. Diese Stellen von den Himmelssphären, die aus der antiken Weltanschauung in das biblische Weltbild eindrangen, erklären die Unbestimmtheit beider nordischen Fassungen. Der unbequemen Übersetzung des Wortes firmamentum, das noch Stjórn 12 und andere spätere geistliche Schriften nur durch das schwerfällige festingar- oder festningarhiminn wiederzugeben vermögen, zog Snorre die Himmelslichter vor, wie ein ags. Schilderer der 15 Zeichen sagt: heofenes tungle, se hâteth firmamentum Paul-Braune B. 6, 469. Unser Dichter aber begnügte sich die ‚orbes' oder ‚circuli', die Himmelssphären, die ihm die Exegese der Genesis statt des Firmaments darbot, durch bjóþom d. h. Rundungen, Scheiben zu übertragen.*) So deckt sich also auch der zweite Schöpfungsakt der Vsp. genau mit dem zweiten Schöpfungstag der Genesis und, was die Wahl des Verbums betrifft, noch genauer mit dem Sibyll. Orac. 1,11. Denn während die Bibel ‚fecit' gebraucht, entspricht dem bjóþom y p þ o das sibyllinische οὐρανὸν ὕψωσε. Endlich wird die Zahl der in der Vsp. auftretenden Schöpfer keinen Anstoss erregen, sie war ja schon durch die ganz heidentümelnde Tendenz des Gedichts gegeben. Übrigens nimmt auch z. B. in Honorius Specul. eccl. a. O. 959 die Gottheit mit ihren verschiedenen Personen an der Schöpfung teil und am 2. Tage heisst es: per Filium firmamentum formatur, per Spiritum sanctum celeri volubilitate rotatur.

*) ‚Rîge' heisst die Mondsphäre in den altdeutschen Predigten, hg, von A. Schönbach 1,199.

Dieser Satz des Honorius ist uns durch den Ausdruck ‚rotari', der wieder auf den Begriff der Scheibe führt, anziehend, aber wichtiger durch die Anschauung, dass die drei Personen der Dreieinigkeit an dem Schöpfungswerke, allerdings namentlich an der Erschaffung des Menschen, wie wir zu Str. 17.18 sehen werden, beteiligt sind. Man vergleiche auch die altdeutsche Summa theologiae in den Denkmälern No. 34 str. 2 f. So scheinen auch die hier als Schöpfer des Firmaments bezeichneten Bors syner nur jene drei Personen in nordischer, aber ganz modern nordischer Tracht zu sein. Borr oder Burr kommt als Vater der Götter nur hier, Hyndlulj. 31 (Vsp. en sk. 2) und zugleich mit seinem Vater Buri, dem angeblichen Grossvater der Götter, Sn. E. 1,46 und in einem Fragment des Thorvald Blendaskald um 1120 (Corp. poet. bor. 2,250) vor. Nach Snorre leckte die Kuh Auðhumla den Buri aus salzigen Reifsteinen, nachdem sie mit ihrem Euter den Ymer genährt hatte. Schon diese Verdoppelung des Motivs und die Verbindung mit Ymer macht auch Buri sehr verdächtig, zumal die ganze übrige eddische wie die skaldische Poesie und die mächtige Sagaliteratur von einer derartigen Herkunft der so wichtigen Götter nichts weiss. An die echt heidnische bos primogenita, die Auðhumla, haben höchst wahrscheinlich die gelehrten Eddenverfasser eine christliche Idee gehängt, wie oben (S. 55) an ihren Milchsohn Ymer. Jene Namen Buri und Borr oder Burr können nur aus ‚bera hervorbringen' entsprungen sein, und da Borr oder Burr, wie wir aus dem gleichlautenden Appellativ genau wissen, den passivischen Sinn des Hervorgebrachten, des Sohns, hat, (Bugge Fkv. 393. Mogk PBB 6,524) so wird der Name seines Vaters den Hervorbringer, den Erzeuger bedeuten. So sagt der Weissenburger Catechismus um 800 (Denkm. no. 56): Sun fona fatere einemo ist nalles gitân, noh giscaffan, ûzzan giboran vgl. Symbol. Athan. Denkm. no. 79: nals ketânêr noh kescaffenêr, nube gebornêr. vgl. ahd. êrist-, einboran Christus, bor, gabor proles, stirpes, eliboro alienigena, wogegen in buri der Begriff des Höheren, Gehobeneren liegt: hartburi magistratus, heimburo tribunus,

burlîh excelsus (Graff). Im ags. byre rinnen die Bedeutungen Sohn und eventus, was das ahd. buri auch bedeutet, zusammen. Honorius sagt im Elucid. I c. 1 a. O. 1111, an derselben Stelle, aus der Snorre die belebende Hitzkraft des heiligen Geistes für Gylfag. entlehnte: ‚Illa vis divinitatis, quae omnia creando patrat, Pater vocatur. Filius vocatur, quia ut splendor a sole, ita a Patre generatur‘ und weiterhin: ‚Pater, non mater vocatur, quia generatio principaliter a Patre procedit‘ und so zeugt auch bei Snorre Buri ohne weibliches Zutun den Sohn aus sich heraus und bedient sich dazu des Verbums ‚geta‘ ‚hann gat son þann, er Borr hét‘, gerade wie das isländische Elucidarium den mittleren Satz des Honorius wiedergibt: ‚þviat hann es sva geten af feþr sem scin af solo‘.

Diese, wie es scheint nach christlichem Muster gearbeitete Ascendenz der heidnischen Götter, deren Stammbäume ja, wie die der Heroen, schon früh auch die Angelsachsen und später die Skandinavier an die Tradition des alten Testaments anknüpften (J. Grimm D. M. [4]3, 378.386), hat nur in dem Falle mit der echt heidnischen, von Tacitus überlieferten Stammtafel zu tun, wenn man bei Snorre nur eine Christianisirung einer älteren heidnischen annehmen darf. Denn allerdings stammt doch auch Tuisto aus der Erde, wie Buri aus Steinen, und die Herleitung der Menschen aus Steinen ist ebenso altindogermanisch wie die aus Bäumen. Auch Tuisto bringt ohne Gattin einen Sohn, den Mannus, hervor. Aber während auch diesem eine Frau nicht gegeben zu sein scheint, heiratet Borr eine Riesentochter. Borr und Mannus haben beide drei Söhne, jedoch sind Borrs Söhne drei Götter, nämlich Oðin, Vili und Ve, bez. Høner und Lóþorr, von denen die zwei letzten in der einen, wie andern Paarung sich als durchaus christliche Machwerke erweisen werden, während die Söhne des Mannus, Ingvio, Istvio und Irmino, nicht Götter, wie behauptet wird, sondern echt germanische Heroen sind, die nicht ohne Weiteres, wie zum Schaden mythologischer Kritik immer und immer wieder geschieht, mit den Göttern durcheinander geworfen werden dürfen.

Oder vielmehr sind sie nur drei verschiedene Namen für einen und denselben Heros, nämlich den des Blitzheros, wie ich schon in den Indogerm. Mythen 2,648 und nach mir, ohne Götter und Heroen zu trennen, kürzlich Hoffory Abh. d. wiss. Gesellsch. Göttingen Dec. 1888 vermutet hat.

Das Ergebniss der Untersuchuug der 1. Zeile der 4. Strophe ist also dieses: die mit einem Ausdruck von höchst zweifelhafter Echtheit bezeichneten Götter schufen gemäss der Reihenfolge der Schöpfungstage in der Genesis am zweiten Tage den Himmel oder vielmehr die Himmelssphären. Diese Deutung des ‚bjóþom' befreit unsern Dichter vom Vorwurf, die Erschaffung des Himmels ganz vergessen zu haben, obgleich er sie unbedingt erwähnen musste, denn er hob dessen Nichtvorhandensein noch Str. 3^3 ausdrücklich hervor und setzte dessen Vorhandensein bereits Str. 4^3, wo er die Sonne herabscheinen lässt, voraus.

Die Str. 4^{2-4}:

> þeir es miþgarþ mǽran skópo,
> sól skein sunnan á salar steina:
> þa vas grund groen grǿnom lauke

schliesst an das 2. Tagwerk das dritte im Wesentlichen getreu der Gen. 1,9f. an: ‚Appareat arida.' Vocavit Deus aridam Terram . . . et protulit terra herbam virentem. Der Ausdruck ‚salr' nötigt nicht, wie Hoffory Eddastud. 1,25 meint, zur Annahme eines unnachweisbaren altertümlicheren Sinnes ‚Grund, Boden', sondern geht wol aus der poetischen Auffassung der Erde als eines schönen Gebäudes hervor, die ja noch heute fortlebt. Nach des alexandrischen Mönches Kosmas Indopleustes Topographia Christiana (Hss. aus dem 9. und 10. Jh.) ist die Erde, ἡ μέση, eine von hohen Mauern eingefasste Ebene, auf denen das ungeheure Himmelsgewölbe ruht vgl. die Figuren 1—6 bei Marinelli Die Erdkunde bei den Kirchenvätern übers. v. Neumann 44f. und das Tabernaculum im Hebräerbrief 9,1f. wurde als eine figura mundi totius aufgefasst Marinelli a. O. 48. Ähnliche Ansichten, in denen die bereits antike Vorstellung von der Kugelgestalt der Erde durch die kindlichere hebräische zurückgedrängt

erscheint, verbreiteten sich von Kosmas aus durch viele Weltbeschreibungen des Mittelalters a. O. 52. Darnach war die Erde eine *μέση* ein miþgarþr, ein grosser mauerumschlossener, gewölbter Bau, ein Tabernaculum, also ein Saal. Die Bibel hebt dann besonders den Grundstein desselben hervor z. B. Hiob 38,4: Ubi eras quando ponebam fundamenta terrae? Quis posuit mensuras ejus . . . aut quis dimisit lapidem angularem ejus vgl. B. Henoch c. 18 (Dillmann): Ich sehe den Eckstein der Erde. So scheint hier die Sonne auf die Grundsteine des Erdensales herab, nämlich um sie zu trocknen und die herba virens hervorzubringen. Freilich begeht der Verfasser damit den übrigens verzeihlichen Verstoss, die doch zum Trocknen nötige Sonne scheinen zu lassen, ehe sie noch geschaffen. Dazu mochte ihm wiederum sein bester Gewährsmann Honorius Spec. eccl. a. O. 959 verleiten, wo es von dem neuen Himmel und der neuen Erde heisst: Coelum nempe per ipsum (Spiritum sanctum) solis splendore induetur, per ipsum sol septemplici lumine vestietur, per ipsum vernabit terra paradisi amoenitate. Doch wäre es auch möglich, dass er in seiner knappen Art in der 4. Str. das 2. und 3. Tagwerk mit dem 4., der Gestirnschöpfung, zusammengezogen hätte, indem er diese durch die Erwähnung, bloss der Sonne, andeutete. Darüber werden uns die beiden folgenden Strophen aufklären.

Str. 5. Sól varp sunnan, sinne mána,
hende høgre umb himenjǫþor.
sól né visse hvar sale átte,
máne né visse hvat megens átte,
stjǫrnor né visso hvar staþe ǫ́tto.

Str. 6. Gengo regen ǫll á røkstóla,
ginnheilog goþ ok of þat gættosk:
nǫtt ok niþjom nǫfn of gǫfo,
morgon héto ok miþjan dag,
undorn ok aptan ǫ́rom at telja.

An diesen beiden Strophen haben Müllenhoff und Hoffory gerechten Anstoss genommen, weil sie durch ihre Fünfzeiligkeit das gewöhnliche Strophenmass überschreiten, die schon

vorher geschaffene Sonne wiederum als neugeschaffene erwähnen, eine auffällige Breite der Schilderung verraten und endlich die Sternenwelt in einer Unruhe zeigen, die zu einem Schöpfungsbericht nicht recht passt. Will man nun die Erwähnung der Sonne in der vorigen nicht als voreilig gelten lassen, wie oben angedeutet, so tut man allerdings wol am besten, beide Strophen als spätere Zusätze einfach auszuscheiden. Anderen Falls — und dies ist wol vorzuziehen — muss man wenigstens eine Erweiterung eines ursprünglich kürzeren Textes hier annehmen, durch welche die eben erwähnten Mängel oder Verstösse in das Gedicht hineingekommen sind. Man hat darnach etwa statt der zwei fünfzeiligen Strophen eine vierzeilige vorauszusetzen, wie sie nach Ausscheidung der gesperrt gedruckten Zeilen sich ergibt. Die vorgeschlagene kürzere Fassung, in deren zweiter Hälfte noch die Bors syner der 4. Str. als Subjekt nachwirken, bewegt sich zugleich vollkommen innerhalb des Rahmens des 4. Tagewerks Gen. 1,14: Fiant luminaria in firmamento coeli et dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos 16 fecitque Deus duo luminaria magna: luminare majus, ut præesset diei et luminare minus, ut praeesset nocti et stellas. Sie vergisst freilich die auch in der Bibel nur mit einem Worte erwähnten Sterne, deren ja aber auch die Erweiterung nicht gedenkt. Sie überschreitet nicht wie diese das Versmass durch fünfzeilige Strophenbildung, verlängert nicht die Vorlage durch die überflüssigen Worte ‚héto ok miþjan dag, undorn‘ beseitigt das unmetrische ‚undorn‘ und verletzt nicht den Charakter einer Schilderung der Schöpfung durch das unruhige Benehmen der Himmelskörper. Denn die auf den ersten Blick so ansprechende Vermutung Hoffory's (SB. d. Akad. d. W. zu Berlin 1885 S. 531), auf die auch ich unabhängig von ihm verfallen war, dass nämlich durch diese Unruhe eine besondere Naturerscheinung des Nordens, die Mittsommernacht, dargestellt werden sollte, in der die Sonne über den nördlichen Himmelsrand hingleite und dem Monde seine Macht, den Sternen ihren Standort nehme, scheint mir jetzt nicht mehr notwendig. Ein solches Hin-

gleiten an dem nördlichen Himmetsrand ist keineswegs durch ‚varp hende høgre umb himenjǫþor' ausgedrückt. Wol aber sagen die beiden ersten Zeilen der 5. Str. dasselbe von der Sonne, was der Pred. Salom. 1, 5. 6. (vgl. Honorius a. O. 33ȝ): ‚Oritur sol et occidit et ad locum suum revertitur ibique renascens gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem.' Der h. Severianus von Gabala umschreibt dies: Oritur Sol jamque ad occasum positus non sub terra occidit, sed egressus ad coeli fines, partes boreales percurit Marinelli a. O. 53. Die drei letzten Zeilen der überlieferten 5. Str. aber schildern ein Verhalten der Gestirne, wie es weniger der Sommersonnenwende, als nach dem christlichen Volksglauben der Zeit vor dem Ausbruch des jüngsten Gerichts eigen ist. Schon dem h. Ambrosius riefen in seinem Hexaemeron IV, 4 (Migne 14,193) die harmlosen ‚signa' jenes Genesisverses die schrecklichen signa in sole et luna et stellis Luc. 21,25 d. h. die Vorzeichen des jüngsten Gerichts ins Gedächtniss, die Matth. 24,29 bestimmter darstellt: ‚Sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de caelo.' So liess sich auch der Völuspainterpolator durch diese Signa verleiten, die Gestirne in dieselbe hier unpassende Lage zu versetzen, und er gebrauchte dabei so eigenartige Wendungen, als ob er den ags. Dichter des Domes däg vom J. 971 unmittelbar vor Augen gehabt hätte. Dieser schreibt nämlich V. 106 (Early engl. text society 65,8):

> þonne stedeleáse steorran hreósað
> and seo sunne forswyrced sôna on morgen,
> ne se môna näfð nânre mihte wiht.*)

Im ursprünglichen Text der Vsp. aber wurden Sonne und Mond geschaffen und bestimmten die Zeiten der

*) Die Mondfinsterniss heisst mhd. breche, gebreche Schönbach, Altd. Pred. 1,407. Der Mond ist während der Verfinsterung laborans und schwach nach Rhaban. Maurus Homilien Panzer Beitr. 2,313. Ein Gesangbuch der Wernigeroder Bibl. aus dem 16. Jahrhundert hat folgende Beschreibung: ‚Darumb verleurt sie (die Sonne) ihren Schein, das ist ein Zeichen vor den jüngsten Tag. Der Mon und Sterne engsten sich und ihr Gestalt siht jämmerlich (Bruchmann Psychol. Stud. z. Sprachgesch. 16).

Nacht und des Tages, Morgens und Abends und darnach der Jahre, wie in der Genesis. Die pedantische Einfügung des Mittags und des Nachmittags fällt dem Interpolator zur Last, sowie auch die weitläufige Schilderung der Götterversammlung, die zwischen den Bors syner Str. 4 und Hittosk æser Str. 7 keinen Sinn hat und noch einmal in einer unechten Partie begegnet.

Str. 7. Hittosk æser á Iþavelle,
þeirs hǫrg ok hof hǫ́timbroþo;
afla lǫgþo, auþ smiþoþo;
tanger skópo ok tól gørþó.

Str. 8. Tefldo í túne, teiter vǫ́ro
— vas þeim vǽtterges vant ór golle —
unz þriar kvómo þursa meyjar,
ámǫ́tkar mjǫk, ór Jǫtonheimom.

Wer die Auffassung des Gedankenganges der Vsp. bis hierher richtig gefunden hat, wird enttäuscht sein, die Götter nun nicht bei dem erwarteten 5. Tagewerk, der Tierschöpfung, sondern beim Bauen, Schmieden und Brettspiel anzutreffen. Eine bedeutende Abweichung ist hier also nicht zu verkennen. Doch wird man andrerseits einräumen, dass der Dichter, wollte er sich nicht nach der schon recht verräterischen Schöpfung der Erde und der Gestirne als blossen Nachahmer der Genesis sofort völlig blossstellen, die Erschaffung der Tiere entweder übergehen und alsbald die der Menschen angreifen oder doch jene durch etwas Anderes ersetzen musste. Er tat in der 7. Strophe das Letztere, indem er die Götter mit anderen, in gewissem Sinne vornehmeren Arbeiten, mit Bauten und Schmiedewerken beschäftigte. Und wenn er sie in der ersten Hälfte der 8. zugleich als lebensfrohe, goldreiche Brettspieler in einem Gehege tún darstellt, so war das eine Einwirkung des Ortes, an welchem sie zusammentrafen, des Iþavǫllr, wie sich gleich zeigen wird. Die Ankunft der Riesenweiber aber in der 2. Hälfte dieser Str. scheint ganz sinnlos, sowol in Bezug auf das Vorhergehende, wie auf die folgenden Strophen. Wenn man diese Strophenreihe von 9—16 mit Recht als späteres Einschiebsel

ausstiess, so hätte man nicht versäumen sollen, ihnen jene beiden letzten Verse der 8. Str. mit auf den Weg zu geben. Denn erst dann kommt ein vernünftiger Zusammenhang in die jetzt so weit auseinandergerissenen Scenen von Str. $8^{1.2}$ und Str. 17. Ferner musste man die ganz überflüssigen, breiten und nicht einmal dem folgenden $18^{3.4}$ genau entsprechenden Verse $18^{1.2}$ ebenfalls verbannen, die der Bearbeiter nun genötigt war einzuflicken, um wieder jeder Str. ihre volle Vierzeiligkeit geben zu können. Darnach scheint der Gedankengang und die Stilart des alten Gedichts folgende Fortsetzung der Str. 7. zu verlangen:

Str. 8.	Tefldo í túne,	teiter vǫro
	— vas þeim vætterges	vant ór golle —,
	(17) unz þrír kvǫmo	ór því liþe
	ǫflger ok ǫstker	æser at húse.
Str. 9.	Fundo á lande	lítt megande
	Ask ok Emblo	ørlǫglausa,
	(18^3) ǫnd gaf Óþenn,	óþ gaf Hǿner,
	lá gaf Lóþorr	ok lito góþo.

Der Vergleich dieser Fassung mit der überlieferten lehrt nun deutlich die Manier des Bearbeiters, wie die des ursprünglichen Dichters. Jener führte, ganz mechanisch an die ‚unz þrír kvǫmo or því liþe‘ anknüpfend, voreilig schon hier die Riesenweiber mit ‚unz þriar kvǫmo þursa meyjar‘ ein, deren Erscheinen doch erst nach der Erschaffung des Menschenpaares, nämlich Str. 20, einen Zweck hat, hier dagegen durchaus unverständlich ist. Erst Snorre hat in seiner Bearbeitung E. 1,62 den Sinn hineingekünstelt, dass sie gekommen wären, um das Goldalter zu zerstören, und diese Ansicht hat dann wegen ihrer angeblichen tiefen Ethik bei unsern Mythologen lauten Beifall gefunden. Der Bearbeiter nimmt dann wieder seine Zuflucht zu einer Götterberatung Str. 9 und glaubt durch sie einen besseren und verwanteren Ersatz für die kriechenden und fliegenden Tiere der Genesis als der Dichter leisten zu können. Die Götter schaffen nämlich oder lassen die Zwerge schaffen, die ja die Sn. E.

1,62 f. wirklich bei diesem Schöpfungsakt mit wimmelnden Tieren, nämlich Maden, vergleicht. Er mochte sich zu dieser willkürlichen Vertauschung auch noch durch die freien Deutungen des 5. Tagewerks bei andern Schriftstellern z. B. Honorius Sacramentarium c. 10 (Migne 172,745) ermutigt fühlen: Quinta die produxit Dominus aves et pisces de aquis; quinta aetate venit Dominus in mundum et aves i. e. sapientes et pisces i. e. insipientes de pelago erroris produxit.

Das Ebenmass und der Zusammenhang des Gedichts aber werden durch die Einschmuggelung seines dvergatals, eines späteren Produkts echt isländischer genealogischer Gelehrsamkeit, fast ebenso willkürlich und geschmacklos zerstört wie etwa der Gang der Ilias durch den Schiffskatalog, und insbesondere das ‚ór því liþe' schwebt nun völlig beziehungslos in der Luft. Dagegen gewährt uns der vermutlich alte Text nicht nur einen verständigen Fortschritt an sich, sondern beweist auch trotz aller Eigentümlichkeiten von Neuem die Abhängigkeit seines Verfassers von der Genesis.

Der Dichter hatte hier die nicht leichte Aufgabe, den breit aus einander gehenden Bericht der Genesis von der Schöpfung Adams und seines Weibes Gen. 1,26—31. Gen. 2,1—25, der sogar, weil er bekanntlich aus zwei verschiedenen Recensionen zusammengeschweisst ist, die Entstehung Adams zweimal erzählt, auf einen kurzen Ausdruck zu bringen. Wirklich gelang es ihm, obgleich er auch noch einen Ersatz für das ausfallende 5. Tagewerk bot, die etwa 30 Verse der Bibel in 3 Strophen zusammenzuziehen. Und wenn dies, sowie die Berücksichtigung heimischer Überlieferungen den Ton stark veränderte, so hört man doch die Leitmotive der Genesis deutlich genug heraus. Die Erschaffung Adams wird Gen. 1,26 durch die merkwürdigen Worte Gottes: ‚Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram' angeordnet. Den darin enthaltenen Plural deutete schon das 8. Sibyllin. Orakel auf Gott Vater und Sohn:

264 *Αὐτὸν γὰρ πρώτιστα λαβὼν σύμβουλον ἀπ' ἀρχῆς,*
εἶπεν ὁ παντοκράτωρ: ποιήσωμεν, τέκνον, ἄμφω
εἰκόνος ἐξ ἰδίης ἀπομαξάμενοι βροτὰ φῦλα vgl. 8,440.

Die kirchliche Exegese aber nahm ihn so ernst, dass sie seit Hilarius von Poitiers die 3 Personen der Dreieinigkeit darin erkannte und z. B. die lateinische Musterpredigt aus der Zeit Karls d. Gr. um 800 (Haupts. Zs. 12,431), die mit dem Glauben an die Dreieinigkeit und den Schöpfungswerken beginnend, vom Menschen sagt: de quo cum creandus esset, deus ait: ‚faciamus etc.' Tanta dignitas humanae conditionis esse cognoscitur, ut non solo jubentis sermone, sicut alia sex dierum opera, sed consilio sanctae trinitatis et opere majestatis divinae creatus est homo. Hier zuerst in der Genesis kamen sie nach dieser Auffassung zu einem gemeinsamen Werke zusammen, und vielleicht erklärt sich nun auch daraus, dass unser Dichter hier zuerst das Zusammentreffen der nordischen Götter zu gemeinsamem Werke durch das Wort ‚hittosk' str. 7 hervorhebt. Die darnach von Mehreren vorgenommene Erschaffung Adams geht in der Genesis allerdings nicht sofort im Paradiese vor sich, wol aber die Eva's, und da der Dichter die Entstehung beider Menschen zusammenfasst, so lag es nahe, die Vereinigung der Götter zu gemeinsamer Tätigkeit ebenfalls schon ins Paradies zu versetzen. Das Paradies aber scheint durch den Iþavǫllr ausgedrückt zu sein. Dieser Name kommt nur hier und an den entsprechenden Stellen der Sn. E. 1,62. 202 vor und wird gedeutet z. B. D. A. 5,5 als das Arbeitsfeld, hängt aber vielleicht mit dem ir. Mag Itha, dem Feld Itha, zusammen, dem Versammlungsplatz der irischen Götter Meyer Indog. M. 2,653*). Jedenfalls weist der darauf angewante Ausdruck ‚tún' Str. 8 auf ein Gehege hin, als welches wir uns nach der Genesis auch den Paradiesgarten vorstellen. Die Notwendigkeit der Zusammenfassung brachte nun auch den Dichter dazu, die Götter als

*) Noch mehr wird meine Gleichsetzung des Iþavǫllr mit dem Paradies gestützt durch Bugge's ansprechende Herleitung des Wortes aus Eden Stud. 1,445.

Bauleute, Schmiede und Spieler darzustellen. Das 2. Cap. der Genesis beginnt nämlich mit den das 1. Capitel zusammenfassenden Worten ‚Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis ornatus eorum‘. Irrtümlich nahm unser Dichter dies für einen weiteren Schöpfungsakt, nämlich für die Vollendung und schöne Ausstattung namentlich des Himmels und darum sagte er in der 7. Str.: ‚hǫrg ok hof hǫtimbroþo*)‘. Dasselbe eigenartige Verbum wie das dazu gehörige ags. Substantiv wird in der ags. Poesie fast ausschliesslich vom Himmel gebraucht: on heofonrîce heáhgetimbro, gôdlîce geardas Gen. 739. in heofnum heáhgetimbrad Satan 29. heofones heáhgetimbro Crist 1182. in heofonum, heáhgetimbru Guthl. 556. Das bestimmtere heofontimber ist in der Gen. 146 eben der neu geschaffene Himmel. Dem steht gegenüber die informis materia, skaffelôsa zimber des Ruodperts v. S. Gallen Denkm. no. 80. S. 572. (o. S. 55). ‚Hǫrg ok hof‘ sind zwei öfter formelhaft verbundene Wörter, welche offene, wie geschlossene Heiligtümer bezeichnen (Fritzner [2]2,191 Vigfusson 311). Schon in der Bibel Gen. 2,22 heisst es: Et aedificavit Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem. Den ‚ornatus‘ der Bibel aber legte sich der Dichter als die berühmten Kunstwerke der germanischen Schmiede aus, die seit Alters eine angesehene Stellung einnahmen Wackernagel Kl. Schr. 1,46. Weinhold Altnord. Leben 94. Lindenschmit Handb. d. d. Altertumsk. 1,221. Bi manna vyrdum (Grein) v. 73 Anz. f. d. Altert. 13,2. In einer Bibel des brit. Museums hält Gott bei der Schöpfung Wagschale und Zirkel in den Händen (Cotton. Tib. VII) vgl. Weish. Sal. 11,22. Schnaase Gesch. d. bild. Künste 4,2,485, und der Burgunderbischof Avitus de spiritalis historiae gestis l. I

---

*) Aus dieser Eigenheit der Genesis und nicht aus der Furcht, die normale Dauer einer Predigt zu weit zu überschreiten, wie Scherer Geistl. Poeten 1,13 meint, erklärt sich die Recapitulation in der Mitte des Gedichts von Schöpfung und Sündenfall. Waag Paul-Braune Beitr. 11,104 weist überhaupt Scherers Annahme einer Gliederung nach dem Bedürfniss der Predigt Qu. u. Forsch. 12,98 ab. Dies wol mit Recht, aber ‚nach dem Vorbild der Predigt‘ wird gesagt werden dürfen.

schilderte Gott wie einen den Menschen aus Thon formenden Bildhauer. Wie sehr ähnliche Auffassungen des schöpferischen Gottes christlich-germanisch waren, das bezeugt nicht nur der giessende Gott der Minnesänger J. Grimm D. M. 1,19., sondern weit kräftiger der Gott der Summa theologiae no. 34 str. 4:

Got alwaltig wolti irougin
sîni crefti vili dougin.
der sînir wîsheiti was dir rât,
mit dem er ellû dinc giworcht hât.
er was meister unde wercman,
sîn gizûch was vil lussam.
er hîz werdin eingili,
geisti vuirîn joch vil edili.

Also auch hier ist Gott nicht nur der (hêre) werchman wie in Schöpfung und Sündenfall Massmann D. Gedichte v. 220, sondern auch ein Schmied, der mit seinem Handwerkzeug feurige Engel arbeitet. Die Sn. E. schliesst sich 1,38 unmittelbar an den Genesistext an: (Allfǫðr) smíðaði himin ok jǫrð ok loptin ok alla eign þeirra, um später 1,62 die der Vsp. vorgenommene Umbildung desselben weiterzuführen: ‚þar næst gjǫrðu þeir þat, at þeir lǫgðu afla ok þar til gjǫrðu þeir hamar ok tǫng ok steðju ok þaðan af ǫll tól ǫnnur ok því næst smíðuðu þeir málm ok stein ok tré ok svá gnógliga þann málm, er gull heitir, at ǫl búsgǫgn hǫfðu þeir af gulli, ok er sú ǫld kǫllut gullaldr, áðr enn spiltist af tilkvámu kvennanna, þær komu or Jǫtunheimum.‘ Und wenn nun die Gen. 2,2 weiter meldet: ‚complevitque Deus die septimo opus suum, quod fecerat et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat,‘ so geben sich auch in der Vsp. die Götter nach ihrer Arbeit dem fröhlichen Spiel hin und zwar í túne, in paradiso voluptatis, wie es Gen. 2,8.10 heisst. In den ags. Wundern der Schöpfung (Grein[1] 1,213) werden auch die Tagewerke bis zum 5. dargestellt, dann heisst es v. 86 von Gott:

ne vâciað þâs geveorc, ac hi vel healdað,

stondað stîðlîce bestrydeð fäste
miclum meahtlocum iu þam mägenþrymme,
mid þam sŷ âhefed heofon and eorðe.
90. Beóð þonne eádge, þe þaer in vuniað
92. — — — — — — engla þreátas;
94. — — — — — — habbað æghväs genôh:
nis him vihte von, þâm þe vuldres cyning
geseóð in svegle; him is symbel and dreám.

Also auch hier, ohne der Menschenerschaffung zu gedenken, die göttliche Arbeit bis zur Vollendung von Himmel und Erde, dann das fröhliche Treiben der Engel, denen nichts fehlt vgl. vas þeim vætterges vant Vsp. 8[2] und statt des Brettspiels sogar Gasterei und Jubel! Die Vsp. fügt dem ‚vant' ‚or golle' bei, weil sie der Fortsetzung der Genes. 2,10 gedenkt, nach der von den vier Flüssen, die aus dem locus voluptatis strömen, der erste, Phison, sich um das Land Hevilath ergiesst, ‚ubi nascitur aurum et aurum terrae illius optimum est.' Noch weniger versteht Snorre a. O. diesen Ursprung zu verhüllen, indem er das Gold málmr nennt d. i. Goldsand. Darnach ertönt Genes. 2,18, obgleich ja die Schöpfung eigentlich vollendet ist und Gott sich bereits der Ruhe hingegeben hat, abermals jenes merkwürdige ‚Faciamus' und zwar ‚ei (Adam) adjutorium simile sibi', das nun abermals und an dieser Stelle, wo es Eva's Erschaffung gilt, nicht nur von der Exegese der Kirchenväter und Dogmatiker, sondern weit kühner von der Bildnerei auf die heilige Dreieinigkeit bezogen wurde vgl. Kuhn Kathol. Dogmatik 2,9. 111. 453. Zukrigl, Wissenschaftl. Rechtfertigung der Trinitätslehre 348. Dillmann Genesis 29. Die Dogmatiker erwähnen nicht, dass die Dreieinigkeit einmal sogar plastisch in drei Menschenfiguren dargestellt ist und zwar gerade bei Eva's Erschaffung. Auf einem lateranischen Sarkophag des 4. Jh. erhebt Gottvater sitzend die Rechte über den vor ihm hingestreckten Adam, ihm zur Seite legt Christus seine Hand aufs Haupt der neben Adam aufsteigenden Eva und hinter dem Sessel Gottes steht der

heilige Geist*) (Garrucci Storia della arte Cristiana 1,285. Tafel 365,2; die richtigere Deutung bei Kraus Realencycl. d. christl. Altertümer 1,379). Bildliche Darstellungen der 3 Dreieinigkeitspersonen in menschlicher Gestalt enthalten Miniaturen, ferner eine Papierhandschrift der Augsburger Stadtbibliothek und der Hortus deliciarum. Es sitzen 3 Männer gleichen Alters und Gewandes auf einer Bank oder gar von einem Mantel umgeben, zuweilen Gott mit der Weltkugel, Christus mit dem Kreuz, der Geist mit dem Buche Schnaase Gesch. d. bild. Künste 4,1, 334. 393. Piper Mythol. d. christl. Kunst 2,192.

So erklärt es sich, dass nun auch unser Dichter hier eine Dreizahl von Göttern aus der Zahl der dem heitern Spiel hingegebenen Asen loslöst, und selbst die Genesis dient dazu, die Richtigkeit unserer Textherstellung zu beglaubigen. ‚Unz þrír kvǫmo ór því liþe' schliesst sich fast ebenso eng an die im Gehege von der Schöpfung sich durch Spiel erholenden Götter und den Goldüberfluss an, als das neue ‚faciamus' an den von der Schöpfung ausruhenden Gott und die Pflanzung des Paradieses, der Stätte der Lust, mit dem Fluss des Goldlandes.

Jedoch um unsere Untersuchung nach allen Seiten hin zu sichern, fragen wir auch hier: ‚Kann denn nicht eine solche Götterdreiheit aus dem germanischen Mythus abgeleitet werden?'

Weder die Dreiheit: Oþenn, Hǿner, Lóþorr, noch ihre Stellvertreterin: Oþenn, Vili, Ve, die nach Sn. E. 1,46 Himmel und Erde regiert und nach 1,52 die Menschen erschafft, noch die dritte Dreizahl: Hár, Jafnhár, þriði Sn. E. 1,36 hat irgend welchen Halt im altnordischen Volksglauben. Vili war allerdings als Bruder Oðins bereits dem Egil Skallagrimsson bekannt Skaldsk. c. I (Sn. E. 1,238), wenn

*) Hat darauf die jüdische Geheimlehre eingewirkt, die wie die Genesis einen besonderen Demiurgos neben Gott, einen hinter dem Gottesthron stehenden und daher Metatron f. *μετὰ θρόνον* genannten Engel, annahm? Vgl. Karpeles Gesch. d. jüd. Lit. 1,356 Hamburger Realenc. für Bibel und Talmud 2,818 f.

nicht auch diese skaldische Stelle wie so viele andere modernisirt ist (s. u.). Übrigens lebte Egil am christlichen Äthelstans. Nirgendwo sonst erzählen die Germanen von einer das All und das Menschengeschlecht in demselben schaffenden Gottheit und noch viel weniger von einer derartig tätigen Götterdreiheit. Sie kannten allerdings eine alte Trias, die in den Namen Mercurius, Hercules, Mars Tac. Germ. c. 9, im Wodan, Thunar, Saxnot des sächischen Taufgelöbnisses Denkm. no. 51, in den Schwedengöttern Odin, Thor und Fricco Adam. Brem. Gesta 4,27 und in Odin, Thor (Landáss, Ásabragr), Freyr der nordischen Eidformeln und der Anrufe beim Minnetrunk immer wieder zum Vorschein kommt. Die nordische Trias erhielt sich bis tief in die christliche Zeit, wenn auch verhüllt, in den altnorwegischen und altdänischen Gilden. Den einst ihr zugebrachten Minnetrank weihten die Christen dem Christus, der Maria und dem h. Olaf oder Erich (Pappenheim Altnorweg. Schutzgildestatut 13. 17). Der isländische Anruf Thors, Odins, Frigga's und Freya's beim Würfelspiel verwandelte sich später in den Enochs, Elias', Christi und Maria's Lex. mythol. 374. Die 3 genannten männlichen Götter, die des Sturms, Donners und des milden, sonnigen Wetters, denen eine Hauptgöttin, die der Wolke, beigestellt ist, bilden eine innige und oft formelhaft verfestete Genossenschaft, alle drei oder vier in Mythus und Cultus tief gewurzelt (Indogerm. M. 2, 621. 673). Dagegen schweben jene Verkoppelungen Hoeners und Loþors, Vili's und Ve's, Jafnhárs und Thridi's mit dem alten Odin oder Hár leichten Hirngespinsten gleich in der Luft. Die 3 Genossenpaare stehen trotz ihrer hohen Schöpferrolle inmitten der echtnordischen Mythenwelt isolirt, wildfremd und beruflos da und werden gleich andern Fabelwesen höchstens von späten Mythenmachern in allerhand willkürliche Arabesken verflochten. Nicht einmal die 3 Götterlisten der Sn. E. 1,82f. 230f. 552 beachten sie, nur Bragar. E. 1,208 wird Hǫþrs Stelle dem Hoener eingeräumt. Auch die nichtssagenden oder abstracten oder seltsamen Namen erregen Bedenken: Jafnhár und þriði, Vili und Ve und die dunkleren Hœner

und Lóþorr. Alles spricht für fremde Einfuhr oder individuelle Willkür.

Es bedurfte keines grossen Scharfsinns, die fremde Herkunft wenigstens zweier dieser Dreiheiten sofort zu erkennen. Snorre leitet E. 1,36 sein Weltbild mit der Schilderung dreier Hochsitze ein, die übereinander gebaut drei Männer tragen. Da fragt Gylfi seinen Führer ‚hvert nafn hǫfðingja þeirra væri‘ und erfährt nun deren Namen Hár, Jafnhár und Þriði, nach Grimn. 46.49 alle drei Oðins Beinamen. Man kann aber diese Herleitung noch besser begründen. Wir gedenken dabei jenes hinter Gottes Thron stehenden heiligen Geistes und Metatrons, von dem Gott sogar sagte: „Ich habe Metatrons Thron über die Majestät meines Thrones gesetzt“ Hamburger a. O. (S. 79). Aber gewichtiger ist die Erinnerung daran, dass die beiden angesehensten Populartheologen des Mittelalters bis ins 12. Jh. hinein, Jsidorus und Honorius, ihre Weltbilder, der eine seinen ordo creaturarum (Migne 83,93), der andere sein Elucidarium (a. O. 1114) gleichfalls mit der Trinitas einleiteten. Ähnlich verfuhr die unsrer Vsp. in manchen Gedanken verwante altdeutsche Summa theologiae (Denkm. No 34). Im isländischen Elucidarium fragt der Schüler seinen Lehrer: ‚hverso es ein god i þrenningo,‘ und wenn Snorre von Hár sagt: ‚lifir hann of allar aldir ok stjórnar ǫllu ríki sínu ok ræðr ǫllum hlutum‘, so sagt das Elucidarium vom christlichen Gott: ‚stýrer ollom sem i austre oc i vestre, iamt á hvere tiþ. hann heldr samm ollom hlutom‘. Jafnhár entspricht begrifflich genau dem gebräuchlichen altdeutschen Beiwort des Gottessohnes ‚ebenhêr‘ im Münchener und Niederdeutschen Glauben Denkm.[2] No. 97[36]. 98[20]. Altdeutsche Pred. Schönbach 1,42 u. ö. 2,98. 110, und die Kirchenväter, wie schon Clemens Alexandrinus (Kuhn Dogmatik 2,171. 263. 296), nennen den heiligen Geist oft kurzweg den Dritten oder das Dritte. Dies genüge zum Verständniss der einen Dreiheit.

Fast noch deutlicher aber sind Vili und Vé, die wir S. 67 bereits unter den Söhnen des verdächtigen Borr fanden, die zwei andern Personen der Dreifaltigkeit. Denn Gottes

Sohn ist nicht nur der, durch den Alles gemacht ist nach dem Willen des Vaters, sondern er heisst auch selber der Wille (an. Vili) des Vaters gleichfalls schon bei jenem Clemens Alex., Athanasius und Hilarius vgl. Athanas. Orat. III c. Arianos, Hieronym. comment. in Ephes. I. und Lactantius (Kuhn a. O. 213 f. 454. 456 f. Hergenröther die Lehre v. d. göttl. Dreieinigkeit 189), und Vé ist ja das Heilige, also der heilige Geist. So besteht also auch die zweite nordische Götterdreiheit schon dem Namen nach zu zwei Dritteln aus christlichen Begriffen.*)

Schwieriger sind die Namen Høner und Lóþorr in der Vsp. aus dem Dreieinigkeitsdogma zu erklären, jedoch ihr christliches Wesen ist leicht erkennbar. Sie sind hier ja bloss Vertreter der als Personen der menschenschaffenden Dreieinigkeit nachgewiesenen Vili und Vé. Wenn sie mit Oðin vereint Mann und Weib durch einen einzigen Akt ins Dasein rufen, so geschah das in Rücksicht auf den zusammenfassenden Gesammtcharakter der Vsp. und vielleicht auch auf heimische Ueberlieferung, die doch auch bei der Wahl der Namen des ersten Menschenpaares mitsprach. Auch die Wahl des Schauplatzes der Handlung am Meeresufer wird ihr zu verdanken sein. Askr und Embla scheinen Anklänge an die Namen Adam und Eva mit der germanischen, ja indogermanischen Vorstellung von der Herkunft der Menschen aus Bäumen (J. Grimm D. M. 1,474, Preller Philologus 7,20), vereinigen zu wollen, wenn auch nur Askr mit Sicherheit einen Baum bezeichnet, Embla dagegen dunkel bleibt, da die Herleitung von almr Ulme, das noch dazu Masculinum ist und auch in der Poesie nur den Begriff ‚Mann' umschreibt,

*) Fast möchte man die Erzählung, dass Oþens Gattin Frigg Vili und Vé umarmte Lokas. 26 vgl. Yngl. c. 3 Saxo I, 42 für einen durch christliche Vorstellungen begünstigten frechen Auswuchs der Sage von der Buhlschaft der Frigg-Freya mit den kunstreichen Alfen halten. Vea ok Vilja lézt(u) þér, Viþres kvæn (Frigg), báþa í baþm of teket vgl. *δέξαι ἀχράντοισι Θεὸν σοῖς, παρθένε, κόλποις* Orac. Sib. 8,462, daz was got, der selbe den sînen munt zuo dînen brüsten bôt und dîne brüste in sîne hende gevie Mariensequenz v. Muri Denkm. No 42,44. Franciscus de Retza 1400 vergleicht Maria und den h. Geist mit Danae und Iupiter Piper a. O. 1,156.

höchst unsicher ist. Die Auffindung der Bäume geschieht á lande d. i. am Ufer, wol in Folge einer charakteristischen Erscheinung der isländischen Küste, der Anschwemmung des Treibholzes. Kommt Rígr Rigsþ. Einl. und Str. 2 auf seiner Erdenfahrt am Seestrand ‚at húse', so ist das dort ganz natürlich, denn die Menschen waren schon geschaffen und glückliche Hausbesitzer, das dagegen hier auffällige ‚at húse' der Vsp. wird Bugge richtig aufgefasst haben als das Haus, worin das erste Menschenpaar in Zukunft wohnen soll. Auch der h. Ambrosius de Paradiso c. 50 (Migne 14,299) bemerkt zu Genes. 2,22: ‚aedificavit Deus costam, quam sumpsit de Adam, in mulierem' ein ‚Bene, quia in viro et muliere domus videtur quaedam plena esse perfectio. Qui sine uxore est, quasi sine domo sit, sic habetur'.

Viel deutlicher zeigt sich aber wieder der christliche Einfluss in den Eigenschaften der Dreiheit ‚ǫflger oc ǫstker' und in den von ihr gespendeten Gaben ‚ǫnd, óþr, lá ok liter góþar.' ‚Ǫ́stker' überrascht sofort im heidnischen Norden, dessen Götter sonst nie ‚liebreich' heissen. Überhaupt ist das Wort ein *ἅπαξ λεγόμενον*. Dagegen verhalten sich schon in den biblischen Schriften Gott und Sohn, wie Macht und Liebe zu einander, und nach Clemens Alexandrinus um 200 n. Chr. treibt gerade die Güte den allmächtigen Gott zur Schöpfung. So sind die omnipotentia et summa clementia im Elucidar. 1,2 (Migne 172,1111) die schöpferischen Tugenden Gottvaters und c. 5: bonitas Dei fit causa, ut crearetur mundus (a. O. 1112). Abälards Trinitätsformel war: Potentia, Sapientia et Bonitas.*) Die Gotteskraft in ‚drin ginennidin' macht sich aber am stärksten bei der Erschaffung des Menschen geltend. Die Summa Theologiae (Denkm.[2] No. 34 S. 86) meldet:

---

*) Nach Isid. etym. 7,4,1 bezeichnet die Trinitas die memoria, intelligentia et voluntas (vgl. Denkm.[2] 401), und aus den ersten beiden Kräften mögen die Namen der beiden Odinsraben Muninn und Huginn hergenommen sein, um den Gott auch auf diese Weise nach dem Vorbild der Dreieinigkeit zu idealisiren.

disi drî genennidi
sint inmir insamint wonin̄ti,
dî ginâdi uns got dô virlîz,
dô er unsich sin âdim in blîs,
dannin birin wir an der sêli
mid giloubin daz êrlîchi gotis bilidi. . .
Got vorbimeinti in disin zuein dingin
al sîn lob vuri bringin,
daz er sî giwaltic unde guot.

Die Menschenerschaffung geschah nach Gen. 2,7 folgendermassen: formavit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae et factus est homo in animam viventem. Die Exegese hat hieraus mit der Zeit drei verschiedene Gaben herausgedeutet: das spiraculum, die anima und die vita, das Leben in seiner äusseren Erscheinung, und diese 3 Gaben auf die 3 Personen der Dreieinigkeit verteilt. Auf diese Auffassung stützt sich auch unsere Stelle. Die erste Gabe ǫnd d. h. den Atem, den Lebenshauch (Sn. E. 1,52: ǫnd ok lîf) spendet der erste Gott. Keinen passenderen Namen konnte der Völuspadichter für diesen wählen, als Odin, nicht als ob er unter den Germanen für einen Menschenschöpfer gegolten hätte (S. 80), sondern weil er sich als zauberkräftiger Windgott zum Verleihen des Lebenshauches, des Atems, wol eignete und dadurch überhaupt an den alttestamentlichen Gott erinnerte, wie ihn z. B. Amos 4,13 schilderte: ‚creans ventum et annuntians homini eloquium suum, faciens matutinam nebulam et gradiens super excelsa terrae.‘ Ein Bild im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg um 1175 gieng noch weiter als die Vsp. in der Verknüpfung heidnischer Figuren mit dem schaffenden Gott der Bibel, indem es diesem bei der Schöpfung Aeolus und Neptunus zugesellte Piper Myth. d. christl. Kunst 2,99. Die zweite Gabe, den óþr, in der Sn. E. ‚vit ok hrœring‘ verleiht die 2. Person der Dreieinigkeit. So sagt z. B. Honor. Elucid. I c. 11 a. O. 1116, um anderer Gewährsmänner zu geschweigen: Der Sohn verleiht den ‚intellectus‘. Endlich nannte schon Gregor d. Gr., wol angeregt durch die Ver-

heissung des Täufers: ‚ipse (Christus) vos baptizabit in Spiritu sancto et igni‘ Matth. 3,11 und durch die Pfingsterscheinung des h. Geistes in Flammenform, in den Homilien Migne 76,1223.1225 denselben einen ‚artifex, qui in igne monstratus est.‘ Demgemäss wohnt in ihm nach Honor. Elucid. I. c. 1. 2 a. O. 1111 der auch den Ymer (S. 60) belebende und formende ‚calor‘, jene ‚vis, quae omnia inspirando vivificat et ornat‘. Nach dem Mikrokosmusentwurf des englischen Rituale ecclesiae dunelmens. d. 10 Jh. (J. Grimm DM.[4] 1,468. Denkm.[1] 344) wird aus dem Feuer das Blut des Menschen geschaffen und, nehmen wir noch aus Honor. Specul. eccl. a. O. 959 die Stelle hinzu: ‚Spiritus sanctus inspirat diversa ingenia, ipse etiam dat diversa artificia. Per Spiritum s. data sunt genera linguarum‘, so versteht man, dass der dritte Schöpfer der Vsp. das warme Blut einflösst und mit blühenden Farben schmückt, denen dann der Bearbeiter noch læte d. h. die lebendige Gebärde hinzufügte. Die Summa theolog. Str. 10 (Denkm. No. 34) sagt ‚er gammi (gab mir) von den vûri (Feuer) gisûni vili dûri‘, nach der Sn. E. verleiht der 3. Sohn Bors ásjónu, málit, heyrn ok sjón vgl. Jesus Sirach 17,5: ‚creavit Deus ex ipso (Adam) adjutorium sibi: consilium et linguam et oculos et aures et cor dedit illis excogitandi.‘ Zugleich versteht man nun den dritten Namen der Götterdreiheit der Vsp. Denn Lóþorr, ursprünglich Vlóþorr, bedeutet nach Noreen Tidskr. f. Philol. N. R. 4,28 ursprünglich soviel wie Hitze. Doch das volle Verständniss des Paares Høner und Lóþorr wird uns erst bei der 63. Str. aufgehen.

Mit der 8. (18) Str. hat die Nachahmung der Genesis noch nicht ihr Ende gefunden, jedoch nimmt sie hie und da mit der 19. und 20. Str. mehr und mehr den Charakter freier Umdichtung an.

19. Str. Ask veit standa, heiter Yggdrasell,
hǫr baþmr ausenn hvíta aure;
þaþan koma dǫggvar þærs í dala falla,
stendr æ of grønn Urþar brunne.

20. Str. **þaþan koma meyar margs vitande**
þriar ór þeim sal (sæ R), es und þolle stendr.
Urþ héto eina, áþra Verþande,
— skóro á skiþe — Skuld ena þriþjo,
þǽr lǫg lǫgþo, þǽr lif kuro
alda bǫrnom, ørlǫg seggja.

Mit dem Bericht von der Erschaffung des Menschen ist auch in der Bibel die Schilderung des über einem Quell ragenden Baumes des Lebens verknüpft, der sogar immergrün gedacht wurde und von dem alle Wasser auf die Erde herabflossen. Denn es heisst Genesis 2,6: Fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae. Dann wird 2,7 Adam geschaffen und 2,8 fährt fort: Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis a principio 9: produxit Deus lignum vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali 10: et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum. In der Apocal. 22,1. heisst es darüber: Et ostendit (angelus) mihi fluvium aquae vitae, splendidum tamquam crystallum, . . . 2 in medio plateae ejus et ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum et folia ligni ad sanitatem gentium. Schon Ambrosius de paradiso c. 1 (Migne 14,275. 209) zog zu jener Genesisstelle den Psalm 1,3 an: (Beatus vir) erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum . . . 4 et folium ejus non defluet. Sehen wir von den beiden Eigennamen Yggdrasell und Urþarbrunnr und der genaueren Bezeichnung des Baumes als einer Esche ab, so entspricht die Charakteristik des Paradiesesbaumes wesentlich der der Esche in der Vsp. Ja auch die Deutung des weissen aurr, mit dem der Baum besprengt wird, erhält möglicher Weise durch die Apocalypse, die den fluvius aquae vitae, an dessen beiden Seiten der Baum des Lebens wächst, splendidus tamquam crystallum nennt, ihre Aufklärung. Das Wort aurr m. kann an dieser Stelle und auch in aurigr Vsp. Ls. 48, wie Müllenhoff D. A. 1,34. 5,100*) richtig be-

*) Ebenso Bugge Stud. 1,428.

merkt, nur den Begriff des Feuchten, Nassen haben, aber ebenso sicher bezeichnet es Sn. E. 1,76, wo der aurr um den Urdarbrunnen herumliegt, in Guðrunarhv. 16, Alv. 10, Grottas. 15 mit Stein gemischten Sand oder Erde. Auch der Flussname Aurá Fritzner Ordb. [2]1,99 weisst auf diese Bedeutung hin. Darum habe ich aurr schon Indog. Mythen 2,481 vgl. 1,155 mit dem skr. purīsha verglichen, dessen allgemeiner Begriff ‚feucht, nass' sich spaltet in den des Dunstes, Nebels und andererseits des Schuttes, der Erde, des Kotes. Auch das hochd. Sand scheint ursprünglich vorzugsweise die feuchte Erde am Wasser bedeutet zu haben. Mit dem Zusatz hvítr versehen, eignete sich aurr vorzüglich zu der Wiedergabe des leuchtenden Crystallnasses des Lebenswassers, an dessen beiden Seiten nach der Apocalypse der Baum des Lebens wuchs, der dadurch lebendig erhalten wurde. Dieses in der Vsp. nur kurz angedeuteten Zusammenhangs war sich, wie so oft, Snorre E. 1,76 wol bewusst in den Worten: Nornir taka hvern dag vatn í brunninum ok með aurinn, þann er liggr um brunninn ok ausa upp yfir askinn, til þess at eigi skyli limar hans t r é n a e ð r f ú n a. Der apocalyptische Baum bringt allmonatlich ‚fructum suum et folia ligni ad sanitatem gentium‘ Apoc. 22,2, worauf die dunkle Str. Fjǫlsv. 16 (22) anzuspielen scheint, die von dem dem Yggdrasell identischen Mimameiðr meldet:

Út af hans aldne skal á eld bera
fyr kelisjúkar konor;
útar hverfa þess þeir innar skyle,
sá er [hann] með mǫnnum mjǫtoþr.‘

Doch ist auch, wie aus S. 86 hervorgeht, die Bedeutung des Wassers in unserer Vsp.stelle möglich.

Der Baum trägt in der Vsp. den Namen Yggdrasell, wie ihn hier die 4 besten Hss. der beiden Edden bezeichnen, und ebenso entscheidet sich in Vsp. 47 von diesen 4 nur der einzige Upsalacodex für Yggdrasils. Stärker schwankt die Überlieferung der Grimnism. 29 f., doch halten auch hier an der ersten Stelle beide Liederhss. die Lesart Yggdrasel fest,

die deshalb trotz Sievers und Sijmons als die vorzüglichere erscheint*). Yggdrasell ist demnach der Name der Esche selber, nicht Odins, und heisst der Hengst, poet. drasill, drǫsull Yggs d. i. Odins, mit hochskaldischem Namen, weil Odin als Windgott Wolken oder auch Bäume reitet; s. o. S. 23 zu Hav. 138. Der Wolkenbaum der Esche wird hier als Paradiesesbaum des Lebens aufgefasst**). Aber auch nordische, germanische, ja indogermanische Züge haften diesem Baume an. Zum ersten Male drängt das heidnische Element, das in mǫgo Heimdallar Str. 1 und Ymer Str. 3 nur schüchtern hervortrat, stärker hervor. Auch ist hier von einem einzigen Baum und nicht auch noch von einem zweiten, und zwar genauer von einer Esche, nicht von einem Obstbaum und noch bestimmter von einer Esche Yggdrasell die Rede.

Der über oder aus einem Wasser ragende immergrüne Baum, von dem belebendes Wasser oder auch Met (Soma, Haoma) herabtrieft, der von zwei Vögeln bewohnt, von einem Winddaemon oder Wetterfrauen behütet und von einem Drachen an seiner Wurzel bedroht wird, ist in seiner vollkommenen Ausstattung indisch, iranisch, slavisch, germanisch, weniger vollständig gekennzeichnet auch irisch, griechisch und italienisch nachweisbar, wenn er auch bei den beiden klassischen Völkern nur in dem irdischen Abbild der dodonaeischen Eiche und des ruminalischen Feigenbaums bewahrt ist, sowie die nordische Himmelsesche auch ein Abbild in dem Baum vor dem Tempel zu Upsala und in vielen sagenberühmten Bäumen Deutschlands hatte Indogerm. M. 2, 589. 653. Ralston Songs of the russian people 194. 375. 589. f. O. Keller Thiere des classischen Altert. 173. Dieser Baum bezeichnet ein wie von einem starken Stamm sich weit über den Himmel verzweigendes Wolkengebilde, das noch heute niederd. und elsäss. Regenbaum oder Wetterbesen, Wetter-, Abrahams-

*) Ähnlich Bugge Stud. 1,421.

**) Nichts nötigt, mit Bugge a. O. 425 den Weltbaum zunächst als Galgen, an dem Odin hieng, und auch schon hier als Kreuzesbaum aufzufassen, während die letzte Auffassung erst in Str. 27 am Platze ist.

und Adamsbaum heisst und Sturm ankündet Schambach Wb. Frommann Mundarten 3,485. Mannhardt, Germ. Mythen 541. Kuhn Nord. S. 455. Kuhn Zs. 1,487. 5,94. Kuhn Mythol. Stud. 1,26. Zugleich fällt aber von diesem Wolkenbaum das allbelebende süsse Nass des Regens, ‚hunángfall‘ Sn. E. 1,76, genannt, auf die Erde herab. Auch die deutschen Namen Adams- und Abrahamsbaum verraten, dass der germanische Wetterbaum, wie an unserer Stelle der askr, mit dem Paradiesesbaum verknüpft wurde, denn nicht nur Adam, sondern auch Abraham wurde als Paradiesesbewohner gedacht. Man erinnere sich des Abrahamsschoosses und Abrahamsgartens. Im Norden und in einem grossen Teil Deutschlands hielt man diesen gewaltigen Baum für eine Esche, weil die am höchsten in die Luft ragt hǫr, heiþvǫnr Vsp. 19. 27, ags. äsc bið oferheáh Runenlied 81, mit ihrer silbergrauen Rinde ‚se torhta äsc Rätsel 43, ítrskapaðr askr‘ HHu. 2,36, der leicht ‚ausenn hvita aure‘ erscheinen konnte. Oder man nahm namentlich, wo, wie in Island der höhere Baumwuchs fehlte, die Eberesche mit ihren roten Beeren dafür, nord. Quicke, Quitsche, e. quickbeam, quickentree Lebensbaum, weil sie zu den zählebigsten, grösseren Gewächsen gehört, die sogar jenseits des Polarkreises ausdauern.

Unter diesem, also auch schon seinem Eigennamen nach sturmverheissenden Baum sprudelt der nach der ältesten Norne benannte Urdarbrunnen*). Die Nornen sind ursprünglich Wolkenfrauen, die, zumal bei Witterungswechsel in wechselnden Farben über die Menschen hinziehend, ihnen nach ihrem Weiss, Grau oder Schwarz, Gutes oder Böses verkündeten

---

*) Bugge glaubt wol mit Recht Stud. 1,431 an eine volksetymologische Verbindung des Urdarbrunnens mit dem Jordan. Seine Vermutung wird gestützt durch einige ältere Darstellungen Christi, wie er auf einem Berge steht. Denn statt der gewöhnlich auf oder an diesem Berge entspringenden vier Paradiesesflüsse wird auch wol der Jordan gemalt Piper Mythol. 2,508. Darnach deutet auch der Name des Brunnens aufs Paradies, und schon Eilifr Guðrúnarson wird durch sein: ‚kveða (Krist) sitja suðr at Urðarbrunni‘ Sn. E. 3,89 den Paradiesessitz des Herrn haben bezeichnen wollen.

und dadurch in der Folge Schicksalsfrauen wurden. Die secret memoirs of Duncan Campbell 1732 S. 61 z. B. bemerken: ‚There are others, who see from the clouds the incidents that are to befall them — and see men on horseback, mountains, ships, forests and a thousand other fine things in the air'. Brand-Ellis Pop. antiq. 3,242 f. (o. S. 10) Die Wolkenfrauen sind die ags. mettena Messerinnen (des Schicksals), die schott. weirdsisters Schicksalsschwestern, die fries. drei Weiber, die ahd. scephenta, die mhd. gâchschepfen, die nhd. drei Heilrätinnen, Schwestern, Basen, Muhmen, Truden, alte Weiber und Marien J. Grimm, D. M. 1,344. Wolf Beitr. 2,166. Mannhardt Germ. M. 671. Indog. M. 2,483.514.600 vgl. das Wissmaidli unter der Tanne Rochholz Aarg. Sagen 2,5. Ihre nordischen Eigennamen Urþr, Verþande und Skuld bezeichnen bereits ganz abstract die drei Zeitformen; ähnlich abstract heissen die bei der Geburt erscheinenden bairischen Truden Kann und Muss. Altertümlicher sind die Namen der drei süddeutschen Schwestern Ainbetta, Warbetta und Wilbetta, von denen uns zahlreiche Sagen erhalten sind. Wo sie rasten, entspringt oder steht Quell oder Baum Panzer 1,7.143.270. Mannhardt Germ. M. 647.665. Thiele Danske Folkesagn. 1843. 2,23 vgl. Wolf Beitr. 2,172. Schön stimmen dazu die griechischen Schicksalsfrauen, die Moeren, die nach dem 58. orphischen Hymnus, *ἐπὶ λίμνης οὐρανίης, ἵνα λευκὸν ὕδωρ νυχίης ὑπὸ θέρμης ῥήγνυται, ἐν σκιερῷ λιπαρῷ μυχῷ, εὐλίθῳ ἄντρῳ* wohnen. Hier finden wir den hvítr aurr, der uns freilich o. S. 87 auf den fluvius aquae vitae splendidus tamquam crystallum zurückzuweisen schien, den See und den Saal der beiden Vsp.-handschriften. Pindar Nem. 7,1. Ol. 6,42 verbindet mit den Moeren die Eileithyia, die Geburtshelferin, wie die Moeren ja nach altem und heutigen Volksglauben bei der Geburt erscheinen und bewirtet werden, und der homerische Hymnus 33,5 sang von ihr:

ἐκ σεὸ εὔπαιδές τε καὶ εὔκαρποι τελέθουσι,
πότνια, σεῦ δ' ἔχεται δοῦναι βίον ἠδ' ἀφέλεσθαι.

Damit vergleiche: þǽr lǫg lǫgþo, þǽr líf kuro alda

bǫrnom, ørlǫg seggja Indogerm. M. 2,514. Auch Fafnism. 12 heisst es von ihnen: ,kjósa mǿþr frá mǫgom' d. h. nach Rydberg Unders. 1,346: sie wählen Mütter aus für die Kinder einer grossen, auf den Eintritt ins Leben wartenden Seelenschaar. Die Änderung Hoffory's G. G. Anz. 1888. S. 170 in ,frá mǿþrom mǫgo' vgl. Völs. c. 18 scheint unnötig. Denn nach Honor. Augustod. Sigillum B. Mariae a. O. 518 ,dicebant philosophi, animas ab aeterno conditas et in comparibus stellis collocatas. Quae cum ab alto prospicerent corpuscula in matribus procreari, cuperent incorporari et hoc desiderio a coelestibus labi' vgl. Elucid. II c. 14. a. O. 1145. Darnach bestanden die Kinderseelen in der Tat schon vor der Geburt, und es kam darauf an, für sie gebärende Mütter zu finden, und der 3. vatikanische Mythograph c. 23 (Bode Script. rer. myth. 1,18) aus dem 9. oder 10. Jh. ,interpretatur Clotho Evocatio. Evocantur enim primo homines ex non esse in esse sive de matris utero in lucem.'*) Abgesehen von dem meist glückverheissenden Auftreten der Nornen bei Geburten und Hochzeiten überwog in den griechischen und germanischen Walterinnen des Schicksals wie im Appellativ μοῖρα Schicksal, Verhängniss die dunkle Seite, und ihr Erscheinen bedeutete eine wichtige Wendung entweder im Gange der Natur oder in der Entwicklung der Menschen oder der höhern Wesen vom heitern zum düstern Wetter, vom Glück zum Unglück, vom Leben zum Tode, oder auch umgekehrt. Doch mag selbst die 20. Str., die sich durch ihren formellen und materiellen Uberfluss als eine blosse Ausmalung des Urðarbrunnens, als einen interpolierten Zusatz, der mit mythologischer Gelehrsamkeit prunkte, kennzeichnet, angeregt sein durch Genes. 3,24, wo Gott bei der Ausweisung der sündigen Menschen, von dem in den nächsten Vǫluspastrophen die Rede ist, vor das Paradies den Cherub stellt mit dem Flammenschwert, um den Lebensbaum zu schützen, und immerhin ist bemerkenswert, dass Isidor zu dieser Genesisstelle Migne 83,222

*) In der ags. Rede der Seele V. 27 sendet Gott die Seele dem Leibe durch einen Engel.

den Cherubi deutet als ‚plenitudo scientiae‘, wie die baumhütenden Nornen heissen ‚margs vitande‘.

Die Str. 21 þat man folkvíg fyrst í heime,
es Gollveigo geirom studdo
ok í hǫllo Hárs hana brendo,
þrysvar brendo, þrysvar borna,
opt ósjaldan —; þó enn lifer.

22. Heiþe héto hvars til húsa kvam,
vǫ́lo velspaa: vitte ganda,
seiþ hvars kunne, seiþ hugleiken(n?)
æ vas angan illrar brúþar.

23. Gengo regen ǫll á røkstóla,
ginnheilog goþ, ok of þat gǽttosk:
hvárt skyldo ǽser afráþ gjalda
eþa skyldo goþ ǫll gilde eiga.

24. Fleygþe Óþenn ok í folk of skaut:
þat vas enn folkvíg fyrst í heime;
brotenn vas borþveggr borgar ása,
knǫ́tto vaner vígskǫ́ vǫllo sporna.

25. Gengo regen ǫll á røkstóla,
ginnheilog goþ, ok of þat gǽttosk:
hverr hefþe lopt alt lǽve blandet
eþa ǽtt jǫtons Óþs mey gefna.

26. þórr einn þar vá, þrungenn móþe:
hann sjaldan sitr, es slíkt of fregn.
á gengosk eiþar, orþ ok sǿre,
mǫ́l ǫll megenlig, es á meþal fóro.

Diese Strophengruppe ist in den beiden Liederhandschriften verschieden angeordnet, indem H. die beiden letzten Strophen 25. 26 an die Spitze stellt. Welche Reihenfolge hier die richtige sei, ist aus den Texten schwer zu entscheiden, da uns weder in der einen, noch in der andern der Zusammenhang aller 6 Strophen von vornherein deutlich erkennbar wird. Nur so viel ist zunächst ersichtlich, dass die ersten 4 durch die allgemeine Idee eines ersten oder uralten Krieges zusammengehalten werden. Leider hat sich

Snorre um diese beiden ersten parallel laufenden Strophenpaare nicht gekümmert, um dafür den andern Streit aus der Anfangszeit der Götterniederlassung ‚í ǫndverða byggð goðanna‘ E. 1,134, den die Götter mit dem riesischen Baumeister hatten, desto ausführlicher vorzutragen. Aber bald wird sich zeigen, dass sich hier die 3 Akte einer einzigen grossen Handlung gemäss der von Müllenhoff, wie von Rydberg Undersökn. 1,157 vorgezogenen Anordnung des Cod. R abspielen. Von den 8 Zeilen der beiden Strophen 21. 22 bereitet dem Wortverständniss grössere Schwierigkeit nur Str. 22[3], wo auch die Lesarten stark schwanken. Rydberg Undersökn. 1,125. 157. 362 zieht R vor: seiþ hon kuni, seiþ hon leikin, verändert kuni in kyni = mit unnatürlicher Kunst und deutet leikin auf Siechtum und Tod. Diese Deutung widerspricht der Gesamtcharakteristik, nach der Heiþr offenbar ein Weib ist, das sinnbetörende Lust zaubert, wie sie böse Weiber lieben. Finnur Jonsson und die neuesten deutschen Herausgeber halten sich an H: seiþ (hon) hvars (hun) kunni, seiþ (hon) hugleikin, wobei sie des Metrums halber die allerdings ja auch überflüssigen Pronomina ausstossen und hugleikin in hugleikenn oder, wie F. Jonsson, in hug leikenn verwandeln. Der Sinn ist dann: sie zauberte, wo sie konnte, sie zauberte eifrig, oder sie zauberte, dass der Leute Sinn betört wurde, also sinnbetörend.

Der Gesammtsinn des Strophenpaares bleibt aber nach wie vor dunkel, wenn auch so viel klar ist, dass wir mit demselben bei einem Wendepunkt, bei einer grossen Störung der Dinge, angelangt sind, und allerdings würde vor einem solchen die Erscheinung germanischer Nornen wol am Platze sein (S. 91). So erhebt sich von Neuem der Zweifel, ob wir hier mit germanischen oder fremden Ideen zu tun haben. Die Lösung desselben ist eben dadurch erschwert, dass sich plötzlich die germanischen Nornen unserer Führerin, der Genesis, in den Weg gestellt haben, so dass wir unsicher geworden sind, ob wir noch weiterhin deren leitende Hand festhalten dürfen. Aber erstens muss nach Obigem die Nornenstrophe interpoliert sein, und zweitens lässt uns die Erläuterung des Ambrosius

bald erkennen, dass in der Tat auf die nordischen Spiegelbilder der 6 Tagewerke und des Paradieses noch andere fremden Ursprungs, jedoch in viel stärkerer Brechung folgen, nämlich das des Sündenfalls und Engelsturzes und seiner nächsten Folgen. Die Hauptschuld an dem Sündenfall wurde häufig von Adam auf Eva gewälzt. Ihr sind namentlich manche Kirchenväter gar nicht hold, und seit Hieronymus wurde ihr Name allgemein als die ‚calamitas' gedeutet, die aus der culpa und poena peccati entsprungen sei Schönbach Altd. Predigten 1,80 410. Beim Aufblühen des Mariencultus trifft sie vollends im Gegensatz zur Mutter des Erlösers manches harte Wort vgl. Denkm. no. 38,240. no. 39 Str. 11. 12. no. 41,24 no. 42,15. Schon lange vorher aber war sie vom h. Ambrosius, der dem Mittelalter bis auf die Schule von S. Victor und Dante hinab, nach Philo's Vorbild, die wichtigsten biblischen Typen und Personificationen lieferte (Ebert, Allgem. Gesch. d. Liter. d. Mittelalters 1,139), zum verhassten Symbol menschlicher Sündhaftigkeit gestempelt worden. Nicht nur der Sündenfall, sondern auch die bösen Erstgeburten Cain und weiterhin Esau leiten den erzürnten Kirchenvater, der überhaupt nicht genug das ehelose Leben preisen kann, wieder und wieder auf ihre Schlechtigkeit zurück. In seinem Buch über das Paradies c. XV. um 375 (Migne 14,312) sieht er den Ursprung der Sünde nach Philo's de opificiis mundi et Legis allegoriae in der ‚Delectatio' der Schlange, die den ‚Sensus', die Sinnlichkeit d. i. Eva gefangen nimmt, wie diese wiederum die ‚Mens' den Verstand d. i. Adam. Eva wird c. XII a. O. 302. durch dreierlei ‚infectae sagittae diaboli', die ‚venena sapientiae, quaedam potestates, quae amorem simulent gratiamque praetendant, et quaedam potestates, quae veluti colluctantur nobiscum,' bezwungen vgl. die drei Versuchungen Adams durch den Teufel, nämlich die der gula, vana gloria et avaritia bei Gregor Hom. i. Evangl. I. No. 16 (Migne 76,1135) und darnach Altd. Pred. 2,59. Jene ‚infectae sagittae diaboli' heissen c. II. a. O. 273, wo es sich um Josephs ähnliche Sinnenversuchung handelt, ‚ignita diaboli spicula.' In den an sein Paradiesbuch sich

anschliessenden zwei Büchern von Cain und Abel spinnt Ambrosius den Faden weiter. Er sieht in den ungleichen Söhnen der Rebecca Esau und Jacob die bösen und guten Menschen vorgebildet und springt dann in einer Anmerkung auf Deuteron. 21,15 a. O. über, wo von einer bösen und einer guten Gattin desselben Mannes und ihren ungleichen Söhnen die Rede ist.

Hier ist nun die eine der beiden so verschiedenen Gattinnen die Sünde, die Voluptas, und die andere die Tugend. Sie wohnen jedem Menschen bei. ‚Duo enim mulieres unicuique cohabitant' ruft er aus. Man glaubt das faustische ‚Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust!' zu vernehmen.*) Die eine stellt er nun dar wie die Buhlerin in den Sprüchen Salom. c. 7: ‚ludentibus palpebris — animas capit, in angulo transitus domus suae sermonibur adoritur gratiosis, in plateis vaga. Sie ruft dem Jüngling zu: ‚Veni, inebriemur uberibus.' Das eine ambrosianische Bild des ersten Weibes, das durch drei feurige Speere im Paradies getroffen und nach Isidorus in Genes. c. 5 (Migne 83,222 f.) nicht durch ein feuriges Schwert, sondern ‚per flammeam frameam' von den Cherubim daraus auf die Erde hinabgestossen wird und das andere von der auf der Erde die Menschen berauschenden Buhlerin der salomonischen Sprüche, in der ihm die sündige Eva sich wiederholt, verschmelzen nun in unsers Dichters Phantasie zu einem Weibe, das die Götter mit Speeren stossen und dreimal verbrennen, das aber auf der Erde dennoch fortlebt, bei den Häusern überall hugleikenn umschweift, die Lust böser Weiber. Dass in der Tat die Vǫluspa hier zunächst vorzugsweise von Ambrosius abhängig ist, geht aus dem Attribut und dem Namen hervor, die der Kirchenvater dem bösen Weibe gibt. Denn an angegebenem Orte steigert der Kirchenvater noch die Schändlichkeit

*) Die Summa theologiae Str. 27 (Denkm. ³93) wendet den Gedanken anders, indem sie die Seele als freie Edelfrau, den Leib als Kammerweib auffasst. Vgl. den 3. vatikanischen Mythographen im 9/10. Jh. (Bode Script. rer. mythic. 1,182): Animae duae sunt vires, una superior, rationalitas, spiritus, domina, altera inferior, sensualitas, famula, est etiam in hac figura Adam et Eva.

desselben durch den Vergleich mit der grossen trunkenen babylonischen Hure, ‚habens poculum aureum in manu sua, plenum abominatione‘ Apocal. 17,4, und führt auch jenen Vers Jerem. 51,7 an: ‚Calix aureus Babylon in manu domini, inebrians omnem terram, de vino ejus biberunt omnes gentes 8. subito cecidit Babylon.‘ Also Babylon, sie selber, heisst hier calix aureus. Einen solchen todbringenden Sündentrank reicht denn auch in der ags. geistlichen Poesie die zur Sünde verlockende Eva dar z. B. Guthlac 840: Eva þone bitra drync byrelade und 953 f. heist er ‚bryðen, þätte Adame Eve gebyrmde (in Gährung brachte, braute) ät fruman vorulde: feónd byrlade aerest þaere idese aud heó Adame hyre svaesum vere siððan scencte bittor bæde v ê g*) d. h. den Becher der Nötigung, Verführung. Im ags. Phoenix 406 verschafft ihnen und ihren Nachkommen der Apfelgenuss ein ‚sârlîc symbel.‘ So wird denn der eine Name der Hure ‚calix aureus‘ in der Vsp. zu dem ganz nordisch klingenden Weibernamen ‚Gollveig‘ (D. A. 5,95), und die von Bugge Stud. 1,6 behauptete Verbindung von ags. vêg Becher und an. veig Getränke wird aus diesem Ideenzusammenhang besonders deutlich. Der Calix aureus berauscht nach Jeremias a. O. alle Menschen und Gollveig ‚seiþ hvars kunne, seiþ hugleikenn.‘ Ausser diesem ihrem Attribut entnommenen Namen trägt aber die grosse Hure noch einen anderen. ‚In fronte ejus nomen scriptum‘: ‚Mysterium‘ Apoc. 16,5. Dieser Name samt dem Charakter seiner Trägerin veranlasst den Dichter der von den Göttern auf die Erde gestossenen Zauberin Gollveig ebenfalls noch einen zweiten Namen zu geben: ‚Heiþe héto, hvars til húsa kvam, den Lieblingsnamen jener Geheimkünstlerinnen, der damals schon so tief herabgekommenen, von Haus zu Haus ziehenden Völur (S. 11). Wie man Gollveig brennt, wird man auch Babylon, den calix aureus, brennen, denn Apoc. 17,16 heisst es von ihr ‚ipsam igni concremabunt.‘ Wie die Völva auf hohem, mit geheimnissvollen Runen beschnitzten Völs. (Sigdr. 17 vilisessi st. vavlu sessi) seiþhjallr des Hauses, sass doch

*) Vgl. her skancta sînan fîanton bitteres lîdes Ludwigsleich und: hie schenket Hagene daz aller wirseste tranc Nib. L. 1918.

auch jene Buhlerin der salomonischen Sprüche, deren Züge Ambrosius zu seinem Porträt der sündigen Seele verwendete, ‚stulta et clamosa plenaque illecebris et nihil omnino sciens (sedit) in foribus domus suae super sellam excelso urbis loco Prov. 9,13 f. (S. 10). Endlich heisst die babylonische Hure in der Apocal. 16,5 ‚mater fornicationum et abominationum terrae‘ und so heisst sie Vsp. 22 ‚angan illrar brúþar die Lust böser Weiber‘ und ‚vitta ganda‘ zauberte Zaubereien.

Nicht abzuleugnen ist, dass die Orakelsybillen manche ähnliche Züge tragen. Orac. 2,341 und 7,151 schweift auch die Sibylle ehelos umher und verübt Böses. Ja 7,158 sagt sie von sich: *πῦρ μ' ἔφαγεν καὶ βρώσεται*, 161: *βάλλετέ με, βάλλετε πάντες· οὕτω γὰρ ζήσω.* Auch sie stammt Or. 3,808 aus Babel, bezeichnet sich selber als schandlose Betrügerin.

Wenn nun auch die angeführten christlichen Ideen einigermassen den Inhalt der beiden Strophen und ihren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden begreiflich machen, so erklären sie doch nicht den ersten Volkskrieg der ersten Zeile und geben gerade deswegen auch keinen Aufschluss über ihr Verhältniss zu den folgenden Strophen, die wieder von diesem ersten Krieg reden. Wieder ist Honorius unser Nothelfer! In ähnlicher Weise nämlich, wie unser Dichter das Schicksal der sündigen Seele mit dem der Völva und jene Orakeldichter dasselbe mit dem der Sibylla verschmolzen, verfährt nun auch Honorius mit der sündigen Menschennatur, der anima captiva. Und wie die unter Giganten aufgewachsene Sibylla mit Noah in die Arche geht, um darin die Schrecken der Sintflut zu überstehen Orac. 1,239, 3,826 und an letzter Stelle sogar als *νύμφη* Schwiegertochter oder Braut Noahs-Christi (S. 14) angedeutet wird, so übergiebt auch bei Honorius der mitleidige Bräutigam Christus seine aus dem Himmelreich verstossene Braut, eben jene anima captiva, der die Riesen nachstellen, dem Noah zur Erziehung. Diese seltsamen Maeren sind nur zu begreifen, wenn wir das üppige Legendengeranke näher betrachten, das namentlich auch Honorius um das schönste Liebesgedicht des alten Orients geschlungen hat, um das sogen. Hohelied Salomonis.

Seit Augustin wurde im Bräutigam des Hohenliedes eine figura Christi gesehen (Schönbach Altd. Pred. 1,447) und von dessen Geliebter, der Sunamitis, die auch Hugo von St. Victor 90 Serm. Migne 117, 1181 als ‚captiva anima' erklärte, von eben jener verstossenen Menschennatur des Ambrosius, die mit der uxor Agni, der Sponsa der Apocal. 21,9.22,17 in Verbindung gesetzt wurde,*) hat nun Honorius im 2. Prolog zu seiner Expositio in Cant. Cant. a. O. 353 einen christlichen Amor- und Psycheroman**) gedichtet, der ihm selber so gefiel, dass er ihn Specul. eccl. a. O. 1063 f. 1093 und noch anderswo teils wiederholte, teils ergänzte. Im letzten Cap. seiner Schrift de scriptoribus ecclesiasticis a. O. 234 rühmt er sich: Honorius Cantica canticorum exposuit, ita ut prius exposita non videantur. Und in der Tat wüsste ich wenigstens keine annähernd so umfassende und romanhafte Deutung des Hohenliedes in diesen Jahrhunderten des Mittelalters nachzuweisen, was um so wichtiger für die Beurteilung der Vsp. ist, als die vorliegenden dunklen Stellen ihr volles Licht nur aus der Expositio des Honorius empfangen. Ohne sie und vor ihr ist die Vsp. nicht denkbar. Dieser von Honorius so ausserodentlich kühn ausgestaltete Liebesroman Christi und der ‚nigra, sed formosa' Cant. Cant. 1,4, der Seele, ‚die swarz wird von den sunden' Altd. Pred. 1,69, wird fortwärend von heftigen Kriegen unterbrochen, deren erster eben derjenige ist, den die Vsp. den ersten Volkskrieg in der Welt nennt. Jener 2. Prolog beginnt nämlich: ‚Imperator supernae rei publicae volens habere heredem, genuit sibi Filium coaequalem. Qui ut filios posset habere

*) Schon Avitus de spiritalis historiae gestis l. I. v. 160 f. stellte um 500 Eva, wie sie an der Seite Adams, dessen Schlaf auf Christi Todesschlaf hinweist, als Typus der Kirche hin, die in dem aus der durchbohrten Seite Christi fliessenden Wasser entsprang.

**) Die Verbindung von Amor und Psyche mit Adam und Eva, die auch auf anderen christlichen Sarkophokagen häufig dargestellt wird, beurkundet bereits der merkwürdige pamphilische Sarkophag des capitolinischen Museums, an dem die Schicksale der Menschenseele behandelt werden Lübke Gesch. d. Plastik 262 f. Piper Myth. d. christl. Kunst 1,70. 2,92.

regni coheredes, desponsavit ei Pater reginam et concubinam i. e. angelicam et humanam naturam. Interea quidam princeps tyrannidem arripuit et similis Altissimo esse voluit. Hier sagt das Speculum: In hac republica quidam princeps tyrannidem arripuit, qui primus civile bellum sociis intulit, dum Lucifer archangelus Altissimo imperatori similis esse voluit u. a. O. 452 heisst es: Primum bellum fuit in aula sc. coeli inter tyrannum et imperatorem et inter utriusque principes et potestates, quando tyranmus imperium invasit et similis Altissimo esse voluit. Da die Königin, die Engelsnatur, sich diesem Usurpator hingiebt, muss sie mit ihm in ewiger Verbannung leben, während die Beischläferin, die Menschennatur, zur Krone berufen wird. Aber bevor noch diese fertig gearbeitet ist, entreisst jene Verbannte ihrer glücklicheren Nebenbuhlerin durch Trug den Ornat des Gehorsams gegen Gottes Gebot, und so wird diese aus dem Paradies vertrieben, irrt auf Erden umher und wird von den Giganten immer tiefer in Laster hinabgezogen, bis der Bräutigam mitleidig ihre Feinde durch die Sintflut vertilgt und sie selber dem Noah zur Erziehung übergibt. Hier berührt sich ihr Schicksal mit dem Sibyllengeschick des 1. Orakels (S. 97). Aber für uns ist viel wichtiger, dass in dieser dreisten Travestie der heiligen Geschichte das Schicksal der Gollveig-Heiþr, die Verstossung aus dem Himmelreich und ihr böser Lebenswandel auf Erden wiederkehrt und zwar auch hier als eigentlicher Anlass desselben der erste folcvíg, das erste bellum civile. Folkvíg, mhd. volcwîc, mndr. volcwîch, scheinen nur Vsp. und Hyndulj. 14 zu kennen.

Hiermit scheint uns die Herkunft des wesentlichen Inhalts der beiden Str. 21. 22 aufgeklärt. Er ist also aus einer Legende erwachsen, wie sie bei Ambrosius und Honorius um den Sündenfall der Eva aufgewuchert ist. In der Form, die sie bei Honorius fand, wurde sie mit der Empörung der Engel als dem ersten Kriege in Beziehung gesetzt, und so geschah es auch in Gregors hom. in Evang. 34 (Migne 76,1249), wo von drei Kriegen des Teufels die Rede ist. ‚Den ersten strith teth er in dem himele, do er sich erhůb

wider sinen schapphere unde wolde ime gelich sin und sprach alsus: ascendam in celum (Jes. 14,13): mer er wart vorwunden und . . . et projectus est serpens ille antiquus (Apoc. 12,19). Den andern strith hatte er mit Adam in dem paradyse, do er in betrok mit valscheme gelouben: eritis sicut dii et nequaquam moriemini vgl. den einwîc Adams mit Gottes Gebot in der Summa theol. Denkm. no. 34. str. 11. S. 405. Ja in Cädmons Genesis kommt eine zwiefache Erzählung des Engelsturzes vor, der erst die Erschaffung, dann den Sündenfall des Menschen erklärt. Diese Auffassung unterscheidet sich von der des Honorius dadurch, dass beim Sündenfall Adam, nicht Eva hervorgehoben wird und Adams Fall als Folge eines besonderen zweiten Krieges gilt. Unser Dichter aber, der diese Folge in den Str. 21. 22 gleichsam vorweggenommen hat, kehrt dann zu dem ersten Kriege zurück, wie er Str. 24^2 ausdrücklich bemerkt. Es muss also mit dem Krieg der Asen und Vanen der Krieg Gottes mit den abtrünnigen Engeln gemeint sein. In der Tat bedient sich unser Verfasser der anderen Recension des Honoriusmärchens, welche die Kriegsgeschichte Gottes und der treuen Engel mit Lucifer und den abtrünnigen Engeln, wie sie vor dem Sündenfall verlief, genauer verfolgt. ‚Cum hoc (Lucifero) Michael archangelus, princeps miliciae coelestis exercitus, bellum conseruit victorque existens eum cum omnibus suis de finibus supernae civitatis expulit atque hujus mundi exilium subire compulit. Qui cum in exilio adhuc non solum rebellaret, verum etiam regnum sibi impudens usurparet, aeternus imperator paradisum quasi quoddam castellum in amoenissimo loco plantavit, in quo primum hominem quasi quendam principem ad expugnandum tyrannum collocavit, quem tyrannus dolo circumventum suae ditioni subegit captumque secum in exilium abire coegit.‘ Wie die kriegskühnen Vanen, den Ringwall der Götterburg brechend, die Felder, das Gebiet offenbar des Himmels, zertreten, so dringt der Engelfürst in das Reich Gottes ein, bewältigt Adam im Paradiesescastell; ja in der aula des Himmels wird dieser erste aller Kriege geführt und im Specul eccl. a. O.

941 behauptet Honorius sogar: Deus omnipotens coelestis Hierusalem palacium ad laudem sui splendifluis ordinibus angelorum pleniter instruxit, sed primus archangelus, a Deo recedens, hoc nequiter destruxit. Und wenn der Götterkönig Oþenn mit seinem Speerwurf eingreifen muss, so heisst es auch in der Schilderung der Fortsetzung dieses Kampfes a. O. 1095 bei Honorius vom Rex gloriae de aula coeli descendens: mox cum tyranno, hujus mundi principe, propria manu congreditur.'*) Auch das, was die Vanen verlangen, entspricht offenbar der Forderung der aufrührerischen Engel. Denn die Götterversammlung hat darüber zu beraten, ob sie, die Asen, den Vanen Abgabe zahlen, oder, mit Fritzner Ordb. [2]1,16 allgemeiner gefasst, Verlust leiden, oder ob alle Götter d. h. Asen und Vanen gleiches Ansehen haben sollen. So fügen ja auch jene Engel Gott und seinen Getreuen Schaden zu, indem sie ihnen Land entreissen; sie verlangen ausserdem aber noch ihnen völlig gleichgestellt zu werden. Über die kriegerische Stimmung und die selbst aus der raschen Skizzirung der Vsp. hervortretenden Plastik dieser Kampfscenen darf man sich nicht wundern, wenn man ganz christliche Schilderungen dieses nur eben von der Bibel berührten Urkampfes himmlischer Gewalten vergleicht. So Cädmons Genesis 25: Häfdon gielp micel,

þät hie við drihtne dælan meahton
vuldorfästan vîc verodes þrymmê,
sîd and svegltorht. Him sâr gelamp,
æfst and oferhygd and þäs engles môd,
30 þe þone unræd (orlegnîd v. 84) ongan ærest fremman,
vefan and veccean, þâ he vordê cväð
nîðes ofþyrsted, þät he on norðdaele

*) Übrigens steht Michael gerade als Kämpfer im ‚Volcvîc‘ auch für Christus vgl. ‚ein volcvîc wart gevohten mit michelen tuhten: Daz tete sente Michaêl, Crist selbe vil hêr, Wider einen trachen Hartm. v. Glauben 515, und Michael hält einen Speer mit angebundener Fahne Wackern. Kl. Schr. 1,395f.

hâm and heáhsetl heofena rîces
âgan volde. þâ vearð y r r e g o d
35 and þam verode vrâð . . .
49 Him seo vên geleáh, siððan valdend his
heofena heáhcyning h o n d a â r a e r d e
hêhste við þâm herge. . . . .
85 siððan herevôsen heofon ofgæfon
leóhtê belorene, und zwar wie es Satan 295 heisst: ein Heim, das ‚leóhte burhveallas' umgeben vgl. die splendida moenia regni coelorum Honor. Hexaem. c. 4 a. O. 262, aber für das Ganze Gregors Hom. in Evang. 34 (Migne, a. O. 1249f.) Doch Oþens kriegentzündender Speerwurf ist plastischer als der Eingriff Gottes in den Engelaufruhr. Hier schwebt dem Dichter der Kriegsgott der Vikinger vor, wie er den Speer über die Feinde wirft, den Kampf mit ihnen zu beginnen oder sie dem Tode zu weihen vgl. Indogerm. Myth. 2,469.

Sollen denn nun auch die Vanen aus der nordischen Mythologie ausgestrichen werden? Sind sie nichts weiter als verkleidete aufrührerische Engel, sie, deren vornehmste Vertreter, nämlich die Geschwister Freyr und Freya und ihr Vater Njörðr, so freundliche Züge haben? Diese Einzelfiguren sind ohne Zweifel echt heidnisch, aber ihr Gesammtname ist unaufgeklärt und die Mythen, die sich an ihre vanische Gesammtheit gehängt haben, sind alle spät, gekünstelt, fremd. Die an. Vaner mit dem alts. Superlativ wanumo von wan licht GDS. 653 Haupts Zs. 6,50 oder mit dem begrifflich entgegengesetzten ags. vann dunkel in Zusammenhang zu bringen, ist kaum zulässig, obgleich die gefallenen Engel gerade durch ihre lichte Schönheit berühmt waren. In der ags. Genes. 254. 265 heisst ihr Führer ‚leóht and scêne', ‚hvît and hiovbeorht.' Ferner will sich der Sinn des an. Adjectivs ‚vanr gewöhnt' auch nicht fügen und sie als ‚vaner d. h. ledige, Beraubte' aufzufassen, wie die gefallenen Engel oben des Himmelslichtes Beraubte (S. 102) und die desselben Lichtes beraubten Menschen ‚tîres vone' Crist 276 heissen, ist viel zu gewagt. Ebenso schwankt die Bestimmung ihres Wesens. Man sieht in ihnen importirte Heidengötter fremder Nach-

barn (Germ. 17,200. 19,199. Haupts Zs. 23. Müllenhoff), oder blosse Luftgötter (Lex. Myth.), oder Wassergötter (Maurer Bekehr. d. norw. Stammes 2,7), oder blosse Handelsgötter (DA. 5) oder von den späteren kriegerischen Asen verdrängte Lichtgötter (P. A. Munch I. 1,56. Storm den komparat. Methodes Betydning 14. 27) oder endlich gar den Asen des altgermanischen Familienpriestertums entgegengestellte Götter einer neuen strengeren Hierarchie (Rydberg Undersökn. 1,193). Alle diese unrichtigen oder doch unbestimmten Charakteristiken der Vanen entsprangen aus einer falschen oder doch unsicheren Ansicht von der Gesammtentwicklung der Mythologie. Wer die Götter aus einem doppeltgestaltigen Dämonentum, einem riesischen und einem elbischen, entsprossen sieht, erkennt bald, dass die Asen Thor, Oðin und Frigg die idealsten Verkörperungen überwiegend der kraftvolleren, meist in Riesenform, dagegen die Vanen Njǫrðr, Freyr und Freya die der freundlicheren in Alfengestalt gedachten Naturerscheinungen sind, des sanfteren Winds, des regnenden und sich wieder aufheiternden Gewitters und der lichten, regenbogengeschmückten Wolke vgl. Uhland Schr. 6,175. Paul-Braune Beitr. 7,360. Indogerm. Mythen 2,629. 632. Darum lieben die Vanen elbenartige Namen. Freyr und Freya heissen kurzweg Herr und Herrin, wie an der Spitze der Elben Elberich der Elbenherr, der ind. Ribhuksha steht (Anz. 13,32) und Freyr erhält Alfheim zum tannfé Grimn. 5. In Folge ihrer von der asischen abweichenden Natur bilden diese drei sogenannten Vanen in der Tat einen Gegensatz zu den gewaltigeren und gewaltsameren Asen, der in allerhand Händeln und Bündnissen und Frauenräubereien einen mythischen Ausdruck gefunden hat. Aber dabei ist wohl zu beachten: erstens ist die Idealisirung der Alfen zu Göttern spät, viel später als die der Riesen, und nur im Norden eingetreten, weshalb wir Wodan, Donar und Frîa, aber keine sichere Spuren eines Nerth, Fro und einer Frouwa, vielleicht abgesehen von der Nerthus der Germania und dem Saxnot des sächsischen Taufgelöbnisses, in Deutschland finden. Zweitens ist auch im Norden

die Sonderstellung der Vanen so wenig durchgedrungen, dass sie in den verschiedenen Asenlisten der Sn. E. (s. S. 80) stets als Asen aufgezählt werdeu. Drittens kann der Gegensatz der Vanen und Asen erst unter dem Einfluss der christlichen Engellehre bis zum ersten grossen Kriege der Welt gesteigert worden sein. Ihr Gesammtname wird meines Wissens ausserhalb der Liederedda und Snorre's Prosaedda und der Ynglíngasage zuerst vom þorðr Sjareksson um 1020 Sn. E. 1,262: nama snotr (Skaði) una — goðbrúðr Vani (Njǫrðr) gebraucht, er ist also in der ganzen älteren Skaldenpoesie nicht aufzutreiben, noch auch in der reichen Sagaliteratur. Nirgendwo ein Hinweis auf Vanencultus, nirgendwo sonst auch nur die leiseste Anspielung auf ihren doch so denkwürdigen ersten Volkskrieg!

So scheint dieser Mythus, sowie der Gesamtname der Vanen ein Kunstproduct späterer gelehrter Skalden und geistlicher Dichter zu sein, zu dem sie durch die ags. Poesie angeregt sein mochten, die gerade den Aufruhr der Engel, die Fahrt Christi zu ihrem Rädelsführer hinab und die damit verbundenen Stoffe sehr liebte.

Ein Beispiel! Schon den Eireksmál um 960 merkt man es trotz ihres so heidnischen Gebahrens an, dass sie ihre Hauptmotive einer christlichen Darstellung entlehnten. Das Gedicht des unbekannten nordischen Skalden war das Vorbild der Hákonarmál Eyvinds, sie selber auch nur wieder die Nachahmung des Descensus Christi ad Jnferos, d. h. des zweiten in zwei Recensionen erhaltenen Teils des Nicodemusevangeliums, der nach Lipsius die Pilatusakten 44 aus der ersten Hälfte des 3. Jh. stammt und im 5. Jahrhundert aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen wurde, weitverbreitet durch das Abendland, namentlich auch in England (Wülker d. Evangelium Nicodemi 1872). Seit dem dem Concil von Whitby 664 gelangte Nordhumberland zu genauerer Bekanntschaft mit der Bibel und der christlichen Legende (ten Brink Beowulf 224 f.), und zumal das Nicodemusevangelium machte einen tiefen Eindruck auf die angelsächsischen, insbesondere die nordhumbrischen Gemüter Bugge

Stud. 1,40f. 69. Vielleicht war es Cynevulf, der nach der A-Recension des Descensus gegen 800, weniger das epische, als das lyrische Element betonend seine Höllenfahrt Christi entwarf Wülker Grundr. z. Gesch. der ags. Litter. 186. Hier in Nordhumberland berührten sich mehrfach die Strömungen der ags. und nordischen Poesie. So regte nach Greins und Riegers Vermutung durch seine Hǫfuðlausn, das erste in der Runhenda verfasste Skaldengedicht, Egil Skallagrimson um 938 einen ags. Dichter zur Durchführung der Runhenda in dem sogen. Reimliede an Wülker a. O. 217 Vigfusson Corp. poet. bor. 1,266f. Hier in Nordhumberland fiel aber Erich Blutaxt, ein Sohn Haralds Harfagr, den die Nordhumbrier zu ihrem König gewählt hatten, in einer unglücklichen Schlacht 954. Seine grausame und herschsüchtige Wittwe Gunnhild beauftragte jenen ungenannten Skalden mit einem Lobgesang auf ihren verstossenen Gemahl. Obgleich dieser, wie seine Herschaft, zum Christentum übergetreten war, so legte nicht nur die fortgesetzt mythologische Haltung des Skaldenstils, sondern auch der Umstand, dass im Norden die Idee eines Gottes oder vergötterten Königs mit dem Königsnamen Eirekr innig verknüpft war und die Götter sogar gerade einen Eirekr, König von Schweden, unter ihre Zahl aufzunehmen gewünscht haben sollten, (Grimm DM. [4]1,299 vgl. 295. 2,787. 826) den Gedanken nahe, den Empfang dieses nordhumbrischen Eirekr durch die Götter der Walhalla, trotz seiner Niederlage, besonders feierlich darzustellen. Der Dichter stattete deswegen die Walhalla mit den schönsten modernheidnischen Requisiten aus, dem aus dem Süden gebrachten Getränk des Weines, mit dem neuen Sangesgott Bragi und den angelsächsischen Helden Sigmund und Sinflötli, so dass sein Gedicht bis auf den heutigen Tag bewundert wird, um mit Vigfusson zu sprechen, ‚as a pure heathen dirge‘ (Corp. poet. bor. 1,260). Aber obgleich das Lokal in diesem Gedicht der Himmel, in jenem Descensus, die Hölle übrigens nur als Durchgangsstation zum Paradies ist, hat doch der Skalde aus der eindrucksvollen apocryphischen Schrift, die wol durch die grossartige Stelle

Jesaja 14,9 angeregt war und gerade in Nordhumberland grossen Anklang gefunden hatte, die eigentliche Seele seines Werkes genommen. Satan fordert erschreckt seine Diener auf, die Tore der Hölle zu schliessen, denn er erwartet die Ankunft des rex gloriae Christus dominus c. 2. (Evangelia apocrypha hg. Tischendorf 401), die nach dem ags. Satan 404: ‚on dägrêd‘ stattfindet. Eireksm. Oðin träumte, dass er ‚fyr dag‘ die Einherjar aufweckte, Walhalla bereit zu halten, denn er erwartet einen ‚vísi.‘ — Satan schliesst dies daraus, dass ‚contremuit infernus et audita est vox tamquam vox tonitrui magni‘; im ags. Satan aus dem 9. Jh. 394: dyne for drihtne, in Crist 931: dyneð deóp gesceaft and fore dryhtne färeð välmfýra mæst. Er wendet sich zum Infernus mit den Worten ‚Praepara te ad recipiendum, quem tibi deduxero. vgl. A quid dubitasti et timuisti suscipere illum Jesum? 374. Dehinc Infernus Satanae ita perintulit: ‚Vox ista non fuit nisi a clamore filii patris altissimi, quia ita terra et omnia inferi loca sub ipsa contremuit. Sed adjuro te, Satana, — ne perducas ad me.‘ Cui Satan respondit: ‚Quid clamitas? noli timere, antique amice.‘ Est (sc. Christus) homo. In der Nidrstigningar Saga I (Heil. Manna Sögur 2,4) rufen die Engel bei Jesu Erscheinen vor der Hölle so laut, ‚at dynia þoti umb alt‘. Eireksm.: Oðins Walhallagenosse Bragi bemerkt: Es dröhnt, wie wenn tausend kommen (Bugge PBB. 13,194: Hvat þrymr þar, Brage? = quid dubitas?). Die Bänke krachen, als ob Baldr zu Oðins Saal zurückkehrte. Oðin antwortet: ‚Du sprichst töricht, mein weiser Bragi; fyr Eirekr glymr.‘ Auf den wiederholten Ruf ‚Tollite portas, principes, vestras‘ David quasi quodam imperatoris signaculo praeeminens adversus Satan proclamavit: Aperi portas tuas, ut intret rex gloriae. Eireksm. Oðin fordert umgekehrt die Fürsten Sigmund und Sinfiötli auf, dem Ankömmling zu öffnen. — Hier tritt wenigstens nach der allerdings wol richtigen Zuweisung Vigfussons eine Verschiebung der Personen, nicht aber der Fragen und Antworten ein. Satan und Infernus fragen: wer ist jener rex gloriae? David antwortet (A a. O. S. 377):

Dominus fortis et potens, dominus potens in praelio. vgl. 378: miles et imperator . . . admirabilis praeliator. Satan sagt: ich habe ihn getötet ‚ut perducam eum ad te (Inferne) subjectum tibi et mihi.‘ Eireksm.: Warum kümmerst du dich, Oðin, um Eirekr mehr als um andere Könige? Oðin erwiedert: ‚Weil er viel und ruhmreich gekämpft hat.‘ Aber warum nahmst du ihm den Sieg (und das Leben s. o. S. 105)? ‚Weil er uns helfen soll.‘ — Nun erfolgt der Jubelruf der Höllenbewohner bei Christi Einzug: ‚Benedictus, qui venit in nomine domini‘ S. 409 in der ags. Höllenfahrt ruft Johannes ‚vilcuman‘ 58 (wie auch in Schönbachs Altdeutschen Predigten 2,81. 240 doch wol nach dem Nicodemusevangelium). Eireksm.: Heill þú nú, Eirekr! vel skaltu her kominn! — Christus zieht dann mit einer grossen Schaar, aus der fünf namentlich hervorgehoben werden, Adam, Michael, Enoch, Elias und der mit ihm gekreuzigte eine Schächer, ins Paradies ein S. 383. Eirek zieht mit 5 Königen in Valhalla ein. — Hier schliesst der Bericht über die Höllenfahrt Christi und so auch die Eireksmál, die also kaum, wie gewöhnlich geschieht, als Bruchstück angesehen werden darf. Die gefallenen Engel mit Satan an der Spitze sind hier mit den Namen von Göttern und Heroen belegt worden.

Die Gott treu gebliebenen Engel dagegen werden oft auf germanischem Gebiete von Elben vertreten und diese wiederum von jenen. Das Elbenreich wird zum Engelland Mannhardt Germ. Mythen 209.321 f. 718, und andrerseits verwandelt der Einfluss ihrer zarten Gestalt in Deutschland seit dem 13. Jh. nach Bertholds v. Regensburg Zeugniss die ursprünglich als Erwachsene vorgestellten Engeljünglinge in Engelkinder, sowie solche in Italien zuerst im 14. Jh. den antiken Eroten auf dem berühmten Pisanischen Bilde vom Triumph des Todes nachgebildet werden Wackernagel Kl. Schr. 1,394. Woltmann Gesch. d. Malerei 1,461. Herm. Grimm 15 Essays N. F. 114 vgl. über den Engelkörper Honor. Libell. 12 quaestionum c. 11 a. O. 1183. So lag es nahe, in den idealisirten Alfen, den ebenso schönen wie weisen Vanen, die mit den Asen bald verbündet, bald verfehdet waren, die mit Gott und den

andern Engeln ursprünglich vereinten, dann von ihnen abgefallenen Engel zu erkennen, die auch durch Schönheit und Weisheit ausgezeichnet waren. Etwaige Händel der Asen und Vanen wurden dann zum ersten Kriege der Welt nach Muster jenes Urkriegs der Engel verklärt. Die Sn. E. 1,92 deutet diesen Asen-Vanen-Krieg nur an, sie schildert ihn nicht. Dafür aber bringt sie uns wichtige Nachrichten über den ihn schliessenden Friedensvertrag, auf den wir weiter unten zurückkommen. Hier ist uns wichtiger zu verfolgen, was bei Honorius, der die Braut Christi in die Gewalt der babylonischen riesigen Turmbauer fallen lässt, aus dem Bibeltext geworden ist. Nach der Gen. c. 11 sagen die Menschen zu einander v. 4: ‚Faciamus turrim, cujus culmen pertingat ad coelum 5. Descendit autem Deus, ut videret — turrim. 7 (et dixit:) Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat unusquisque vocem proximi sui 8: atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras et cessaverunt aedificare civitatem.‘ Dass Riesen statt der Menschen diesen Turm erbauten, hat wol Flavius Josephus Antiq. Jud. 1 c. 5 veranlasst, indem er zuerst den robustus venator Nemrod Gen. 10,8 f. mit dem Turm in Verbindung brachte vgl. Schönbach Altd. Pred. 1,100. 413. Ambrosius meinte De Noe et Arca c. 33 Migne 14,466 vgl. 366: Nembroth gigas venator ante Deum. Gigantes enim fabulae inducunt adversum supera voluisse pugnare et terreno ascensu scandendum ad coelestia putaverunt. Er denkt an die bergtürmenden Titanen Griechenlands, und Isidor in Gen. 9,1 Migne 83,103 erblickt in Nemrod den diabolus. ‚Nemrod nova imperii cupiditate tyrannidem arripuit regnavitque in Babylonia, quod interpretatur confusio (linguarum). Cujus aedificandae turris idem Nemrod extitit auctor, qui pro eo, quod ultra naturam coelum penetrare voluit, significat Diabolum qui ait: ascendam super astra coeli vgl. Lucifer Jesaj. 14,13. In Älfrics Homilien Thorpe 1,318 heisst es: Hit getimode äfter Noes flode, þät entas woldon aræran ane burh u. s. w. Hier wirft auch nicht Christus, sondern Michael den Aufruhr nieder.

Die aus der Genesis unter dem Einfluss des griechischen Titanenmythus und der apokryphen Lehre von den gefallenen Engeln entwickelten Legenden vom babylonischen Turmbau erscheinen nun bei Honorius erweitert und vertieft durch die Geschichte vom Schicksal der sündigen Seele, der captiva anima. Zwar im Specul. eccles. a. O. 964 heisst es noch ziemlich biblisch: ‚olim genus humanum habebat tantum unius linguae usum, sed 72 gygantes turrim contra Deum construebant; inde offensus linguas eorum confundebat,‘ womit im Wesentlichen das Formáli Sn. E. c. 2 übereinstimmt: ‚forsmiðir voru 72‘ u. s. w. vgl Rydberg Undersökn. 1,64. Aber in Honor. Spec. a. O. heisst es dann auch: Nemroth gigas de semine Cham Babyloniam fundavit, in qua exercitus reproborum sub dominio regis diaboli gloriabundus regnavit vgl. Altd. Pred. Schönbach 1,100*) heisst es schon: Nemroth gigas de semine Cham Babyloniam fundavit, in qua exercitus reproborum sub dominio regis diaboli gloriabundus regnavit vgl. Altd. Pred. Schönbach 1,100. Nemroth wird dann in des Honorius Summa Gloria c. 2. a. O. 1261 genauer bezeichnet als ein 'gigas, qui turrim Babel construxit contra Deum, in qua primus in mundo tyrannidem arripuit.‘ Er ist hier also zu jenem oben besprochenen ersten Aufrührer gemacht. Im Specul. a. O. 1095 aber wird diese Babylonia ‚publice rebellis‘ genannt, die der ‚rex Christus cum rege suo omnique populo in stagnum ignis et sulphuris praecipitavit,‘ und hier kommt die in Babylon gefangene Braut zum Vorschein, — sponsam suam hic diu peregrinam, imo captivam, gloria et honore coronans sibi copulabit vgl. Altd. Pred. Schönbach 1,14. 16.

*) In einer böhmischen Hs. des 15. Jh. wird der Turmbau zu Babel mit Nimrod, dem Teufel und dem Papst und als Gegenstück der Bau des himmlischen Jerusalem mit Christus bildlich dargestellt. Im ersten Bilde steht unten ein nacktes Weib im Wasser des Euphrat (ob mit einem Becher in der Hand? wie z. B. Babel Piper Mythol. 2,635 vgl. S. 96) mit der Inschrift: ego Babylon mater fornicationis. Gegenüber sitzt am Bachesrand ein schönbekleidetes gekröntes Weib mit der Inschrift ‚ego mater pulchrae dilectionis i. e. Jerusalem.‘ Hat eine derartige Darstellung des Ma. Tizian zu seinem berühmten Bilde von der irdischen und himmlischen Liebe im Palazzo Borghese angeregt? Ein nacktes Weib mit einer Leuchte in der Hand sitzt auf dem Rand eines Brunnens, ein schönbekleidetes daneben.

Die Expos. in Cant. Cant. a. O. 354 sagt darüber: Instinctu aemulae ejus (sponsae) (S. 99) hostes turrim aedificant, de qua eam publice impugnant et ab amore sponsi ad amplexum adulteri, scilicet a cultura Dei ad cultum idoli inclinant; sed ei laboranti sponsus affuit, linguas hostium dividens confundit. Dass die Braut Christi in der Hand eines riesischen Baumeisters in Babylon ist, geht auch noch aus den Specul. a. O. 957 hervor: ,per sponsum suum Golia prostato, ipsaque (sponsa) de hostibus Babiloniis eruta de valle lacrimarum, luna tunc toto circulo suo plena elevatur et in thalamo aeterni Solis astris angelorum associanda collocatur vgl. Spec. a. O. 940: Illa die (resurrectionis) regina sponsa Agni a dextris ejus in vestitu deaurato laetabunda astabit, quam hic apud Babylonem peregrinantem hostis pane lacrimarum cibavit. Illa die diabolus hostis ejus cum toto corpore suo in stagnum ignis et sulphuris praecipitabitur et ipsa regis thalamo sponso suo jungenda collocabitur.

Die Expositio a. O. 354 schildert dies folgendermassen: A paradiso expulsa, pro recipiendo ornatu in mundo errabat Hanc gigantes magis in devium deduxerunt et multis sordibus polluerunt und S. 356: ,Post tot et tanta mala', post tot et tantos labores, post tot et tantas miserias, ipse sponsus sponsam suam, in periculis constitutam, visitavit, amissum ornatum obedientia sua receptum reddidit, baptismate a sordibus abluit, doctrinis, signis et exemplis vestivit,' und Specul. a. O. 1077: ,Tunc Ecclesia Christi sponsa, diu in peregrinatione Babylonis oppressa, de exilio Babyloniae a sponso suo educetur et cum magno angelorum tripudio in civitatem Patris sui coelestem Hierusalem introducetur.'

Mit dieser in die Geschichte vom Bau des babylonischen Turms durch Riesenhand verflochtenen Leidensgeschichte der ,captiva anima' oder ,ecclesia' scheint im Norden ein indogermanischer Mythus, dessen Naturbedeutung noch durchsichtig ist, verknüpft worden zu sein. Ein Riese, norweg. ,Vind ok Veder' genannt, oder in Deutschland auch der Teufel verpflichtet sich innerhalb einer bestimmten kurzen Frist einen Bau auszuführen, wofür ihm ein junges Mädchen

versprochen wird. Aber noch eben zu rechter Zeit versteinert ihn die aufgehende Sonne, oder ein Hahnschrei verscheucht ihn, oder die Nennung seines Namens tötet ihn vgl. Laistner Nebels. 60. 64. 199. Bugge Stud. 1,269. m. Indog. Mythen 1,150. Varnhagen Ein indisches Märchen. Man braucht zur Erklärung der Form des eddischen Riesenbaumythus nicht mit v. Hahn Sagwissenschaftl. Studien 359 und Bugge a. O. 271 die Laomedonsage des einen vatikanischen Mythographen Bode scr. 1,136 zu Hilfe zu rufen. Aus jenen Honoriusberichten und dem germanischen Mythus hat der Verfasser der Vsp. seine Aphorismen der 25. und 26. Str. und Snorre die ausführliche Erzählung der Gylfaginning zusammengesetzt. Die Vsp. berichtet nur, nach jenem Asen-Vanenkrieg hätten die Götter beraten, wer denn die Luft vergiftet und dem Geschlecht des Riesen ‚Óþs mey‘ gegeben hätte. Da schlug Thor allein zornig zu, der selten ruht, wenn es sich um dergleichen handelt. Fort giengen die Eide und alle gewaltigen Gespräche, die zwischen ihnen hin und herfuhren. Diese dunklen Andeutungen erläutert Snorre: Die Götter schlossen einen Vertrag mit einem riesigen Baumeister, der für den Bau einer vor den Riesen schützenden Burg Freya, Sonne und Mond bekommen sollte. Auf Loki's Fürsprache durfte dieser sich dazu der Beihilfe seines Hengstes Svaðilfari bedienen. Schon ist die Burg bis aufs Tor fertig, nur noch 3 Tage fehlen bis zu Sommersanfang, dem Ende der bedungenen Frist. Da untersuchten die besorgt gewordenen Götter, wer ihnen geraten hätte, Freya nach Riesenheim zu verheiraten und die Luft zu verderben. Loki, der sich schuldig fühlte, rettete sich nur dadurch von ihnen, dass er, in eine Stute verwandelt, den Svaðilfari vom Steinschleppen abzog. Gegen ihren Eid riefen die Götter nun gegen den darüber erzürnten Baumeister den im Winter abwesenden Thor herbei, der ihn mit seinem Hammer unter Niflhel hinabgesandte. Loki aber gebar vom Svaðelfari den achtfüssigen Sleipnir.

Sieht man von der wol erst später eingefügten Pferdeepisode ab, so erkennt man alsbald, dass der orientalisch-

christliche und der germanische Mythus sich in dem gefährlichen Riesenbau und in der damit verknüpften Gefangenschaft eines himmlischen Weibes berühren und darin, dass dem Bau, wie der Gefangenschaft eine überlegene Gottheit durch die Vernichtung des Riesen ein Ende macht. Das christliche und das heidnische Element sind an diesen Berührungspunkten nicht immer genau abzuwägen. Aber die Beratung der Götter über ihr Verhalten gegen den Bau in der Vsp. scheint nur der Bibel nachgeahmt (S. 108), auch die hervorragende Rolle Loki's aus der schwankenden Rolle des diabolus zu Str. 35 am leichtesten erklärbar, und dass Thor den Riesen in der Gylf. bis in die Hölle niederschlägt, entspricht genau dem Schicksal des babylonischen Feindes, wie denn auch gleich dem Thor nach der Bibel Gott allein gegen die übermütigen Turmbauer vorgeht vgl. Gen. 304 Heofenes vealdend hine on helle vearp, 311 under eorðan neoðan, on þâ sveartan helle. Selbst die divisio oder confusio linguarum scheint sich in dem ‚á gengosk — mǫl ǫl megenlig, es á meþal fóro' wiederzuspiegeln, da der germanische Mythus einen eigentlichen Eidbruch nicht in sich schliesst, dagegen nach der Bibel in der Tat die übermütigen Reden, die zwischen den babylonischen Turmbauern hin- und herfuhren, zergiengen ‚ut non audiat unusquisque vocem proximi sui' und schon früh diese Sprachverwirrung in Deutschland einen ethischen Beischmack bekam. Notker übersetzte die Babel confusio der Genesis durch ‚scante' Graff 6,520 und in den altd. Predigten Schönbach 1,100 sagt Gott zu den Engeln ‚Nu ge wir da und schenden sie an irn zungen.'

Es mag dahingestellt bleiben, ob die Luftverderbung mehr einem heidnischen oder christlichen Dämon zur Last falle. Auch in deutschen Sagen ist es bald ein Drache, der Kot und Gestank aus der Luft herabwirft Kuhn Nordd. Sagen 421. Bartsch Meklenb. Sagen 1,257. 2,202. Witzschel Sagen aus Thüringen 2,87 (zu Str. 35), bald der Teufel. Aber die dem Riesengeschlecht hingegebene ‚Óþs mey' hat jedenfalls einen überwiegend christlichen Charakter. Sie ist wiederum die Braut Christi, die in der Gefangenschaft der

babylonischen Turmbauer schmachtet, obgleich Sn. E. 1,114 sie Freya nennt. Aber er setzt hinzu ‚hon giptist þeim manni, er Óðr heitir, dóttir þeirra heitir Hnoss. — Óðr fór í braut lángar leiðir, enn Freya grætr eptir, enn tár hennar eru gull rautt. Freya á mǫrg nǫfn; enn sú er sǫk till þess, at hon gaf sér ýmis heiti, er hon fór með ókunnum þjóðum at leitu Óðs; hon heitir Mardǫll ok Hǫrn, Gefn, Sýr. Freya átti Brísingamenn.‘ vgl. Sn. E. 1,350: Til allra heita Freyu er rétt at kenna grátinn. Ja wenn nach Snorre mit Freya Sonne und Mond dem bösen Riesen versprochen sind, so wird auch Christi Braut als Mond dem Thränental der Riesen entrissen und im Gemach der ewigen Sonne mit Christus vereint. Sicher durch ihr kostbares Halsband, vielleicht auch durch Goldthränen war schon die altheidnische Freya ausgezeichnet s. m. Indog. Mythen 2,629. Aber Óþr ist ein hinzugedichtetes Abbild Christi, der hier Óþr heisst, weil er bei der Menschenschöpfung Str. 18 óþr verleiht (S. 84). Dass sie ihm nachweint und nachirrt, ist jener christlichen Legende von der von Thränenbrod sich nährenden, im Thränental schmachtenden und lange in der Welt umherirrenden Braut Christi (S. 110) entnommen. Vielleicht deutet auch der derbe Name Sýr Sau, obgleich er schon bei Kormak im 10. Jh. Corp. p. b. 2, 331*) und dann bei Hallfred um 1000 vorkommt, nicht auf eine dea Syria Bugge Stud. 1,30, sondern auf jene Braut hin, die von dem auf ihrer langen Pilgerschaft angenommenen Kot erst gereinigt werden muss (S. 110). Entscheidend ist der Name der Tochter, Hnoss, mit dem Einar Skulason, ein Vorbild Snorre's, in der zweiten Hälfte des 12. Jh. seine Axt schmückte Corp. poet. bor. 1,258. 271. Denn Hnoss ist der berühmte Goldschmuck, den Christi Braut nach der Wiedervereinigung mit dem Geliebten empfängt (S. 110). Man sieht, wie die Skalden den Schmuck zur Person und diese wieder zum Schmuck machten, ja Einar selber nennt die Axt Vanabrúðar d. i. Freya's oder

*) Ob die Sýr fentanna, die Klippen-Sýr, Freya bedeutet, ist doch sehr zweifelhaft.

Gefn's Tochter nicht nur, sondern auch eine ihm in's Bett geführte Braut.

Nun erst erkennt man den Zusammenhang der 6 Strophen 21—26. Sie deuten den Kern eines ausgebildeten christlichen Mythus oder vielmehr Romans in abgerissenen skaldischen Tönen an.

Es ist der Mythus von der aus dem Paradies verstossenen Menschenseele, der Braut Christi, die in Sünde verfällt und zur Sünde verlockt, und von dem damit verknüpften Aufruhr der Engel gegen Gott, dem ersten Kriege der Welt. Der Ort der Gefangenschaft jener umirrenden weinenden Braut und des übermütigsten Frevels der Riesen gegen Gott ist Babylon, wo jene am tiefsten in Sünden versank und diese ihren bedrohlichen Bau aufführten. Bis Gott mit eigner Hand abermals eingreift, die Sprachen verwirrt und schändet und der Riese in die Hölle geschleudert wird, die Braut aber im Himmel nach der Vereinigung mit dem lange von ihr getrennten Geliebten den Goldschmuck empfängt.

Str. 27. Veit Heimdallar   hljóþ of folget
und heiþvǫnom   helgom baþme.
á sér ausask   aurgom forse
af veþe Valfǫþor: vitoþ enn eþa hvat?

Str. 28. Ein sat úte,   es enn aldne kvam
yggjungr ása   ok í augo leit:
‚hvers fregneþ mik,   hví freisteþ mín?'
alt veitk, Óþenn,   hvar auga falt'

Str. 29. Veit hón Óþens   auga folget
í enom mǽra   Mímes brunne:
drekr mjǫþ Mímer   morgon hverjan
af vaþe Velfǫþor: vitoþ enn eþa hvat?

Str. 30. Valþe Herfaþer   hringa ok men;
fekk spjǫll spaklig   ok spǫ́ ganda.
. . . . , . .
sá vitt ok umb vitt   of verǫld hverja.

Diese 4 Strophen, von denen übrigens die 3 letzten in H fehlen, haben den gemeinsamen Zug, dass in ihnen zum ersten Male seit der 2. Str. wider die Völva selber in den

Vordergrund tritt. Allerdings spricht sie hier von sich in der dritten Person, während sie an der früheren Stelle die erste gebrauchte, aber dieser Personenwechsel darf nicht irre machen. Er ist dem Prophetenstil überhaupt eigentümlich, und so kehrt auch unsere Seherin abermals in der 32. Str. zur ersten Person zurück, um jedoch alsbald wieder in der 35. Str. der dritten den Vorzug zu geben, und auch Snorre gibt ‚sá hon‘ R ‚sier hon‘ H. Str. 38 durch ‚veit ek‘ wieder.

Und mit Fug und Recht tritt die Völva hier wieder in den Vordergrund. Die Geschichte der Schöpfung sammt den ersten Störungen der neugeschaffenen Welt Str. 3—26 liegt nun hinter ihr. Diese tiefen Störungen, der den Sündenfall nachgebildete Sturz der Heiþr, der dem Engelaufruhr nachgebildete Vanenaufruhr, die der Zerstörung des babylonischen Riesenturmes und der Sprachverwirrung nachgebildete Zerstörung der Riesenburg und der Eidbruch, machen eine Erwähnung der anderen im Vergleich mit jenen unwichtigen Ereignisse der uralten Vergangenheit überflüssig. Höchstens könnte man hier die Sintflut vermissen, doch ist diese wahrscheinlich von einem Nachahmer der Vsp. in einem andern gleichfalls das jüngste Gericht darstellenden Gedichte, in der kleinen Vsp. (S. 33), behandelt worden. Das Formáli der Sn. E. 1,2 f. hebt die Schöpfung, namentlich Adams und Evas, dann die Sintflut und darauf den babylonischen Turmbau hervor, um aus der in Folge davon entstandenen Sprachverwirrung die Vielnamigkeit der Götter, den Götzendienst, herzuleiten vgl. Rydberg Undersökn. 1,63 f. Lactant. Divin. Inst. II, c. 14 f. Jedoch bevor sich die Seherin ihrer Gegenwart und von da aus dem furchtbaren Strafgericht der Zukunft zuwendet, lenkt sie in den vorliegenden 4 Strophen unsern Blick auf ein centrales Ereigniss, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und die tiefsten Mysterien der ganzen Dichtung in sich birgt, das uns den Kern derselben aufschliesst. Nach der 27. Str. weiss die Völva um ein tiefes Geheimniss und fragt deswegen am Schluss derselben: ‚vitoþ enn eþa hvat?‘ Sie wagt nicht so deutlich in der Deutung der Träger der verschiedenen Zeitalter vorzugehen wie Älfric, welcher

vor dem dritten einschiebt: Precor humiliter quosque peritos, ne nos vituperent, eo quod historiam propter ignorantes tam aperte hic ponemus Homil.Thorpe 2,60. Und die richtige Deutung der in dieser und der 29. Str. enthaltenen Personen und Handlungen: Heimdalls und seines Hornes, Odins und seines Pfandes und Auges, Mimers und seines Brunnens, des heiligen Baumes und des fallenden Wassers ist um so wichtiger, als sie der Mehrzahl nach in der 46. Str. widerkehren und auch dort bisher nicht erklärt sind. Wiederum stehen wir auf einem Scheidepunkt, von wo die eine Strasse nach der hohen germanischen Wolkenesche (S. 88), die andere nach dem berühmten christlichen Massbaum (S. 48) führt. In der Tat könnte man für möglich halten, unter jenem Wolkenbaum sei Heimdalls Blashorn d. h. der wie ein Horn geschwungene Regenbogen (S. 16) verborgen gedacht. Es könnte für versteckt gelten, so lange noch Ruhe in der Natur herrschte, während es, in die Luft gehoben, wie Vsp. 46, alsbald Sturm hervorriefe gemäss der indogermanischen Auffassung des Regenbogens (S. 31). Doch kenne ich wenigstens für den seltsamen Versteck eines derartigen Horns unter einem Baum keinen weiteren Beleg innerhalb der germanischen Mythen- und Sagenwelt, wol aber weist die kirchliche Exegese ein geheimnissvolles, unten an einem Baum verborgenes Horn auf.

Der in der 2. Str. nachgewiesene Kreuzesbaum und der in der 19. erkannte Paradiesesbaum fallen in der mittelalterlichen Symbolik oft zusammen, wofür schon oben statt vieler anderer Gewährsmänner namentlich Honorius Spec. eccl. de inventione sanctae crucis a. O. 942 angeführt wurde.*) Derselbe Tractat gibt uns aber auch über den heiligen Baum und dessen Horn in unserer 27. Str. Aufschluss, er ist auch Schönbach in seiner umfassenden An-

*) Auf das bedeutsame Zusammenfallen des Kreuzes und des Lebensbaumes und die weitere reiche Kreuzessymbolik ist schon J. Grimm und jetzt auch Bugge Stud. 1,467. 522 durch den nordischen Weltbaum aufmerksam gemacht worden. Aber sie verwenden dieselbe nicht zur Aufstellung vorliegender Vsp.-Strophe.

merkung zu den Altd. Pred. 2,177 nicht entgangen, in der er die lange Geschichte derjenigen Kreuzesvorstellung übersichtlich darlegt, die sich an das Gebet des Apostels Ephes. 3,18 knüpften: ut charitate radicati et fundati possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.' Für unsern Zweck ist es nützlich, hinzuzufügen, dass die Epheserstelle zurückgeht auf Jesus Sir. 1,1: Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum 2 . . . Altitudinem caeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est? . . . 5 Fons sapientiae verbum Dei in excelsis. 9 Ipse (Creator) creavit illam in Spiritu sancto et vidit et dinumeravit et mensus est. 10 Et effudit illam super omnia opera sua. 14 Dilectio Dei honorabilis sapientia. 19 Timenti Dominum bene erit et in diebus consummationis illius benedicitur. 20 Plenitudo sapientiae est timere Deum. Schon Augustinus bemerkte im Sermo I in Vigilia Pentecostes No. 181 zu jener Epheserstelle: Crux magnum in se mysterium continet, cujus positio talis est, ut superior pars coelos petat, inferior terrae inhaereat, fixa in infernorum ima contingat, latitudo autem ejus partes mundi appetat (S. 49) und an andern Stellen insbesondere von dem in der Erde verborgenen Stück des Kreuzstammes: ,crux habet et profundum h. e. quod in terra figitur et non videtur. Videte magnum sacramentum. Ab illo profundo, quod non vides, surgit totum quod vides,' oder: ,profundum autem, quod terrae infixum est, secretum sacramenti praefigurat,' oder: ,attende profundum. Gratia Dei est in occulto voluntatis ejus' (Schönbach a. O. 2,178 f.). S. Odilo von Cluny (a. O. 2,181) erkennt mit vielen Anderen im profundum des Kreuzes die ,inscrutabilia judicia Dei', Honorius die ,occulta Dei misericordia, per quam totus mundus in maligno positus, ne pereat, sustentatur', und damit weist doch auch er auf den Tag des Gerichts, an welchem das Kreuz, das signum filii hominis, in coelo apparebit (vgl. Matth. 24,30. Orac. Sib.

6,27): crux in judicio apparens Christum pro humano genere passum demonstrabit Honor. a. O. 277.*)

Der Kennzeichnung des Kreuzes als eines heiþvǫnr, heiligen Baumes mit einem darunter verborgenen Horn Vsp. 27 kommt von allen Schriftstellern, die Schönbach über den Sinn der 4 Dimensionen oder Arme des Kreuzes anführt, wiederum Honorius am nächsten. Sein Kreuz ist auch

---

*) Das Bild des Gekreuzigten im Evangeliarium aus Niedermünster bei Regensburg aus der Zeit Kaiser Heinrichs II. (München Bibl. Cim. 54 lat. 13601), abgedruckt in Woltmann Gesch. d. Malerei 1,260, trägt auf den verschiedenen Teilen des Kreuzes Inschriften. Die des oberen Teiles deutet die sublimitas auf die spes, die der Arme die latitudo auf die bona opera caritatis, die des Stammes die longitudo auf die perseverantia bonorum operum, quae perseverat usque in finem, und die des Fussendes das profundum auf die incomprehensibilia judicia. Die Deutung steht etwa in der Mitte zwischen der S. Odilos von Cluny, der dem Kaiser Heinrich II. nahe stand (Giesebrecht Gesch. d. d. Kaiserzeit[3] 2,86. Wackernagel Kl. Schr. 1,415) und der des Honorius. Odilo sah in der latitudo die bona opera charitatis, in der longitudo die perseverantia usque in finem, in der altitudo die spes coelestium praemiorum, im profundum die inscrutabilia judicia dei, dagegen war dem Honorius Spec. a. O. 946 die latitudo die gemina dilectio, die longitudo die perseverentia in bono usque in finem, die sublimitas die spes caelestium, das occultum die dei misericordia. Wenn an der rechten, mit der Beischrift ‚crux vitae‘ versehenen Seite des Kreuzstammes eine gekrönte Frau Namens ‚Vita‘ zum Gekreuzigten hinaufblickt und an der linken Seite, der ‚crux mortis‘, an der ein abgehauener toter Ast in eine Fratze mit offenem Rachen ausläuft, ein Mann Namens ‚Mors‘ verwundet mit zerbrochener Lanze und Sichel zu Boden stürzt, so fasste der Maler das Christus- und das Teufelskreuz, die man einander gegenüberzustellen liebte (Altd. Pred. 2,187) in Eins zusammen vgl. Ezzo str. 23. Ebert Allg. Gesch. d. Liter. d. Ma. 1,127. Von den in zwei Halbrunden des Rahmens erscheinenden Frauen ist die eine entsprechend der Schilderung der Synagoge bei Honorius a. O. 1066 die ‚mulier sub pondere legis incurvata‘, unter die Gesetzesrolle wie unter ein Joch gebeugt. Die andere gleicht der reichgeschmückten Ecclesia, die Christus, ‚dum sanguinem fundens de diabolo in cruce triumphavit‘ (Honor. a. O. 1065 vgl. Schnaase Gesch. d. bild. Künste 4, 1,95. 338) als Braut im Triumph heimführt, mit kelchverzierter Krone, Nimbus und Banner ausgestattet. Mit lateinischen Worten sind griechische und sogar das hebräische hel (vgl. Denkm.[2] 439) gemischt, gerade wie auf der goldenen Altartafel von Basel (Wackernagel Kl. Schr. 1,406), was auch Wackernagels Annahme, dass sie aus Heinrichs II. Zeit stamme, bestätigt, woran Lübke Gesch. d. Plastik 289 noch zweifelt.

heilig und ein Baum (vgl. den hâlgan beám im ags. Crist 1094 á helga tré im Kvæði af krossinum Thorkelsson Digtning på Island i det 15. og 16. Arh. 69. Ebert a. O. 1,304. 509 613. 3,72.), dessen oberer Teil gen Himmel blickt (S. 49). Die verschiedenen Arme desselben nennt er nicht nur dort, sondern auch in der Summa gloria de apostolico et augusto c. 1 (a. O. 1259) cornua, wie auch Hrabanus Maurus in den laudibus crucis und z. B. S. Petrus Damiani Epistol. 22 (Migne 107,271. 144,405). S. Bernhard verfasste eine eigene Schrift de quattuor cornibus crucis (Migne 183,509. 512). Otfried sang sogar vom Horn des Baumes als Arm des Kreuzes (S. 49), während die Summa theologiae Denkm. No. 34 Str. 16 nicht den Ausdruck Horn, sondern ‚ort' vom Kreuze gebraucht, aber auch das vierte, das unter den dreien ist, hervorhebt als ‚der drîr ein gimeini redi' nach Honor. spec. a. O.: per quartum (cornu), quo tria sustentantur, veneratio unitatis demonstratur. W. Durandus, Bischof von Mende, in Frankreich übertrug im Rationale lib. die Deutungen der Kreuzdimensionen auch auf die Kreuzform der Kirche Schnaase Gesch. d. bild. Künste 4, 1,293. Übrigens ist die Bezeichnung der Kreuzesarme als Hörner schon viel älter und umfasst dann auch nicht nur die vier Arme des Kreuzes, sondern das ganze Kreuz in dem durch das ganze Mittelalter hindurch berühmten Akrostich des Sibyll. Or. 8,244 f.:

Σῆμα δέ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς φρηγὶς ἐπίσημος.
τὸ ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρας τὸ ποθούμενον ἔσται,
ὕδασι φωτίζων κλητοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς.

Das ganze Kreuz heisst also Horn oder auch ein Teil desselben, und in unserer 27. Str. wird das untere Kreuzeshorn, statt wie bei Otfried ein Horn des Baumes genannt zu werden, als unter dem heiligen Baum verborgenes Horn bezeichnet. Hljóð, das sonst ‚Schall, Gehör' u. s. w. (s. S. 12), nie Horn bedeutet, verwendete der hier ganz besonders mysteriöse Verfasser für den Begriff hljóðfœri, oder vielmehr für das einfache ‚horn', wie er weiter unten Str. 46 Heimdalls

Hauptattribut benennt.*) Es heisst Heimdalls Horn, weil Heimdalls Name, wie S. 21 nachgewiesen wurde, auch sonst für Christi Namen eintrat. Da gerade der untere verborgene Kreuzesteil ausser Gottes Gnade und Barmherzigkeit auch dessen unerforschliche Gerichte bedeutet, so hebt unser Dichter, der noch von dem letzten Gericht singen will, gerade dieses Horn hier hervor, und, um das schon jetzt vorzumerken, weil die Erscheinung des ganzen Kreuzes am Himmel nach der Apocalypse das jüngste Gesicht einleitet, so erscheint auch Heimdalls Horn wieder vor diesem Ereigniss in der 46. Str.

Nun lichtet sich auch das Dunkel, das über den beiden letzten Zeilen der Str. lag:

á sér ausask aurgom forse
af veþe Valfǫþor.

Denn zunächst ist das Pfand Walvaters nichts Anderes als Gottvaters Sohn, Christus, der Gekreuzigte. Sagt das Ev. Joh. 3,16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam, so heisst es Ephes. 1,7 f: In dilecto Filio suo habemus redemtionem per sanguinem ejus, qui est pignus hereditatis nostrae. Darum heisst Christus bei Augustin ‚pignus certissimum redemtionis' (Schönbach Altd. Pred. 1,74.409) und Honorius a. O. 1250 beginnt sein Eucharistion c. 1 mit den Worten: Trifarie itaque corpus Domini dicitur. Primo id quod de virgine incarnatum, in ara crucis pro nobis est oblatum, morte devicta in coelos elevatum, in dextera Dei est collocatum. Secundo, quod ob pignus Ecclesiae traditum, Spiritu sancto consecrante, ex substantia panis et vini mysterio sacerdotum quotidie conficitur u. s. w. vgl. Honor. a. O. 923: hodie Christus corpus et sanguinem suum Ecclesiae ob memoriam sui tradidit, per quae quotidie remissionem peccatorum accipit und 1252: corpus de pane et vino per Spiritum sanctum consecratum. Der gekreuzigte Leib des Herrn ist das Pfand des Vaters,

*) Bugge's Übersetzung a. O. 579: ‚Sie weiss Heimdalls Schall abhängig vom Baum' ist verfehlt.

wie er anderswo Geisel obses heisst Summa theol. Denkm.[2] no. 34 S. 411.

Von diesem Pfande ergiesst sich nach der biblischen Überlieferung Blut und Wasser, nach dem Evang. Joh 19,34: unus militum lancea latus ejus aperuit et continuo exivit sanguis et aqua. Diese beiden Flüssigkeiten, an die sich ja sofort die Lehre von der Erlösung und Reinigung knüpfte, setzte man dann weiter mit dem Sacrament des Messopfers und dem Mysterium der Dreieinigkeit in Verbindung, wobei bald beide, bald nur eines von beiden hervorgehoben wurde. Schon im 1. Joh. 5,6f. heisst es: Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus. Et Spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est veritas (vgl. Ev. Joh. 19,35). Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis et hi tres unum sunt. Nach Isidor in Genes. 2,21. 3,8 ‚pungitur latus Christi lancea et profluunt sacramenta sanguinis, ex quibus formatur ecclesia‘. Nach der Musterpredigt aus Karls d. Gr. Zeit Haupts Zs. 12,438 ‚lancea latus Christi perforatum est et continuo exivit sanguis et aqua, nostrae redemtionis sacramentum, quia ejus sanguine redemti sumus et aqua baptismatis mundamur.‘ Nach Älfric floss aus der Speerwunde Christi Blut und Wasser ‚samod mid soðre gerynu‘ d. i. with a true mystery Thorpe 2,260, und weiter unten 272 wird das mystery von Christi Fleisch und Blut genannt ‚wedd and hîw‘, Pfand und Symbol, entsprechend dem hier gebrauchten nord. veþ. Christus heisst, wie bemerkt, in der 23. Str. Summa theol. (S. 120) unsir gîsel, dessen Blut in der 22. Str. die Wogen der Sintflut weihete, das gemischt von seiner Seiten rann zu unsrer Erlösung. Beide Deutungen vereint Honor. Spec. a. O. 910: ‚de cujus latere et sanguine et aqua fluente ecclesia formatur, sanguine redimitur, aqua abluitur.‘ Dazu kommt bei Honorius noch die Beziehung des geopferten Pfandes zum Messopfer und zur heiligen Dreifaltigkeit (S. 120), und von Hildebertus Cenomanensis in den Sermones de Tempore no. 38 Migne 171,535 wird auch

das für die Herstellung des Sacraments notwendige Wasser nicht vergessen: ‚aqua in sacramento ideo ponitur cum vino, ut aqua, quae cum sanguine de latere Christi fluxit, repraesentetur, quae aqua significat baptismum‘. Die Barmherzigkeit heisst skaldisch ‚vatn Krists‘ Sn. E. 2,200 und ‚guðsson gefr andligt líf ǫllum þeir er rétttrúaðir eru; í úthellíng síns blóðs, þess er snýst or vatni ok víni at hverri réttsúnginni messu‘ Sn. E. 2,186. In der Vsp. ist also das aus der Wunde des Herrn, des Pfandes Walvaters, vom heiligen Kreuzesbaum sich ergiessende Wasser gemeint, wie denn Christus in einem altdeutschen Messgesang seine Wunden ‚ze phande treit‘ Denkm. no. 46 V. 67, und der feuchte oder krystallhelle (o. S. 86) Fall ‚fors‘, in dem es herabfliesst, erscheint kaum übertrieben, wenn man sich die hochragenden Kreuze und die starken Ausflüsse der Seitenwunde Christi in der mittelalterlichen Kunstdarstellung vergegenwärtigt Aarb. 1884 S. 18. Auch die Njala 146 gebraucht blóðfors von einem Blutstrom‘ ja ein Helvítispíslakvaeði des 16. Jh. sagt: oss þvo með þíns (Krists) dreyra fossi, oss því leystir guð á krossi Thorkelsson a. O. 108. Auch dass dies Wasser vom verborgenen Horn des Baums ausgeht, erklärt sich aus Honorius a. O. 880. Denn wie er das profundum cornu crucis als die occulta Dei misericordia auslegte, deutete er den ‚fons‘, der nach Zacharja 13,1 am Tage des Gerichts sich öffnet zur Reinigung des Sünders, gleichfalls auf die Dei misericordia. Dieser Quell führt uns nun weiter zu dem maeren Brunnen der 29. Str. Angelomus in Genes. 2,21 (Pez Thesaur. 1, 1,83 f.) bezeichnet die Seitenwunde des Herrn geradezu als fons: ‚ex latere (Christi) fons salutis nostrae emanat.‘ Christi sanguis est in figura ‚potus illorum, sitim animarum extinguens‘ Honor. euchar. c. 11 a. O. 1256, ‚febrium ardorem fons vitae extinguit‘ Spec. eccl. a. O. 931, daher im Ezzogesang Str. 23 ‚der gotes prunno ist daz pluot‘ und zwar des maeren Osterlammes*) und Str. 13: ‚er ein

*) In einem Pariser Evangeliarium Karls d. Grossen enthält ein Blatt den thronenden Christus, das nächste eine Allegorie vom Brunnen des Lebens, dem verschiedene Tiere nahen. Woltmann und Woermann Gesch.

wârer gotes prunno, dei heizzen vieber lascht er duo.‘ In den altd. Pred. Schönbach 2,81 ‚lud der hilig Christus alle dise werlt zu dem heilwage,*) daz er an demselben tag schenchen wolt uz sinen handen, uz siner siten, uz sinen fůzzen‘. Diesen Brunnen meint nun auch die Vsp., darum nennt sie ihn ‚enn mǽre‘, denn er birgt nach Str. 29 offenbar in sich Walvaters soeben auf Christi Blut gedeutetes Pfand, von dem Mimer jeden Morgen trinkt, und, was im Wesentlichen dasselbe bedeutet, Odins Auge.

Das der 27. und 29. Str. gemeinsame Pfand Walvaters weist dem Brunnen eine Lage unter dem heiligen Baume an, der, wie schon oben bemerkt, den Paradiesesbaum und den Kreuzesbaum symbolisch in sich vereint, und so wird denn auch das unter jenem hervorfliessende Wasser als unter diesem hervorbrechend dargestellt. Nicht nur heisst es: ‚Fluvius de paradiso exiens imaginem portat Christi de paterno fonte fluentis Isidor. in Genes. Migne 83,216, sondern Christus wird auch z. B. in einem Münchener Evangeliarium am Baum des Lebens abgebildet, wie er mit der Linken in die Zweige greifend, in der Rechten die Weltscheibe hält. Ein solches Bild schwebte dem Einar Skulason vor, als er Christus nannte ‚líkbjartr umgeypnandi alls heims‘ Sn. E. 1,450. In den Ecken der Miniatur aber ergiessen sich unter den 4 Evangelistensymbolen die 4 Paradiesesflüsse. Auf einem Bilde der Basilika S. Clemente zu Rom aus dem Anfang des 12. Jh. strömen die 4 Flüsse unmittelbar aus einem Hügel, auf dem der Heiland am Kreuz hängt**) Woltmann Gesch. d. Malerei 1,203. Noch auf dem Genter Altar der van Eyck v. J. 1432 schwebt unter Gott Vater die Taube über dem Osterlamm, unter dem wiederum der Brunnen des Lebens sprudelt Woltmann-Woermann Gesch. d. Malerei 2,13. 15.

*) Im heilawâc wies schon J. Grimm D. M.[4] 1,486 uralte Mischung heidnischer und christlicher Bräuche nach. Im heilawâges brunnen wird Achilles von Thetis ‚gehertet‘ Konrad v. W. Troj. Kr. 31168f. Die ‚hilevas kille‘ d. i. Heilawâges Quelle macht lebendig Grundtvig Danem. gamle Folkev. 2,181 vgl. 3,385, vgl. heilivági‘ Landstand Norsk Folkev. 163, auf den Faröern heiluvóg = Heilsalbe Fritzner Ordb.

**) Die erklärenden Verse besagen, dass die Kirche Christi dem Weinstock gleiche, den das Gesetz verdorren lasse, das Kreuz blühend

d. Malerei 1,258. 327 vgl. 2,218. Knapp wird dies ausgedrückt durch die altdeutschen Verse: Der boum (das Kreuz) ist gemeizzen, dâ daz heilwaege von bechumet, daz aller werlte gefrumet Fundgr. 2,169,41. Und so stossen wir wieder auf jenes Heilwaege des Blutes und Wassers, das aus Christi Seite floss.

Von dieser Deutung auf das tiefste Mysterium des christlichen Glaubens kann uns das Auge Odins nicht zurückschrecken, das der urgermanische Mimer in seinem Brunnen hütet. Auch hier haben wir das Product eines gelehrten Schmelzprocesses vor uns, in dem doch das Metall christlich und nur die Legirung heidnisch ist.

Mimer und Odin gehören allerdings zu den altertümlichsten Gestalten germanischen Glaubens. Aber Odin hat sich, wie die Skaldenpoesie dartut, schon in der ersten Hälfte der Vikingerzeit, dem 9. Jahrh., stark verwandelt, Thor vom Thron gestossen und ist der mächtigste und geistigste Gott, der höchste Herr des Krieges und der Weisheit und Dichtkunst, wenigstens bei den höheren Ständen geworden. In der zweiten Hälfte jenes den Norden umwälzenden Zeitalters, dem 10. und 11. Jh., fieng man bereits an, Züge des allerhöchsten Christengottes auf ihn zu übertragen. Dem Volke blieb er immer in erster Linie Windgott und stand als solcher schon mit dem Regenbogen in vielfacher Beziehung (S. 31). So heisst diese Wettererscheinung ‚regenboði Hnikars‘ d. i. Odins Fms. 9,518 und Odin trachtet Freya's kostbarem Regenbogenhalsband nach. Dass er auch in unseren Strophen mit dem Regenbogengotte Heimdall (S. 16) so nahe verbunden ist, wäre also an sich nicht auffällig. Wenn aber Heimdall nach Obigem wirklich als figura Christi einen ganz anderen Sinn gewonnen hat, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass auch der hier

mache. Damit vergleiche den Grabstein in S. Pierre in Monmouthshire um 1250, auf dem ein in ein Kreuz endendes weinstockartiges Gewächs dargestellt ist, versehen mit den Tieren der Esche Yggdrasil Aarb. f. nord. Oldk. 1884. S. 40 und Honor. Spec. a. O. 925: ‚In Judaea, ubi Christus occubuit, fons baptismatis et arbor crucis aruit‘.

mit ihm verbundene Odin von der Verchristlichung ergriffen wurde wie schon oben Vsp. 18. In der Tat erscheint er auch hier als der Gottvater. Schon das erlösende Pfand Walvaters deutete auf ihn hin, und trotz des heidnischen Aussehens muss auch das Auge, das ja eben dieses Pfand ist, einen christlichen Sinn, wenn nicht ursprünglich besessen, so doch hier angenommen haben. Odin war nach zahlreichen Zeugnissen als ein einäugiger Gott unzweifelhaft den Heiden bekannt. Sein Auge ist schon früh von den Skalden und später von den meisten Mythologen, namentlich auch von Müllenhoff DA. 5,192, auf die Sonne gedeutet worden. Aber ich verstehe nicht, wie die Sonne Attribut eines Windgottes werden konnte, und erkläre mir deshalb Odins Auge mit Laistner Nebels. 271 f. als das sogen. Ochsen- oder Sturmauge, die runde Oeffnung einer sturmverkündenden Wolke Indogerm. M. 2,647. So oder so, Odins Auge ist als in Mimes Brunnen geborgenes Pfand und Trinkgefäss von heidnischem naturmythologischen Standpunkt aus auch nach Müllenhoffs Erläuterung ebenso unerklärbar wie Snorre's Nachricht E. 1,68, dass im Mímisbrunnen ‚spekt ok manvit' verborgen, Mimir ‚fullr af vísindum', weil er aus diesem Brunnen trinke, und dass Odin nicht eher zum Trunke daraus zugelassen worden sei als er sein Auge zum Pfand darein gesetzt habe.

Sowie die Geschichte der Menschenschöpfung in ihrer Umgestaltung durch das Trinitätsdogma in die Vsp. Eingang fand (S. 84), so nahm diese auch die Lehre der durch Christi Kreuz und Kreuzestod bewirkte Erlösung des Menschen in ihrer Umgestaltung durch dasselbe Dogma auf. Wenn der heilige Geist und Wasser und Blut den Heiland auf Erden bezeugen, so legen nach 1. Joh. 5,6 f. im Himmel Vater, Sohn und heiliger Geist Zeugniss von ihm ab. Auch im Kreuz selber liegt das Geheimniss der Dreieinigkeit. So sagt Honor. Spec. a. O. 946: per tria cornua superiora (crucis) trinitas patris et filii et spiritus sancti denotatur, per quartum, quo tria sustentantur, veneratio unitatis demonstratur, was die altdeutsche Summa theol. in der 16. Str. nachahmt (S. 119). Auch die Vsp. verknüpfte mit dem Kreuz Vorstellungen der

h. Dreieinigkeit und zwar in eigentümlicher Weise. Die ältesten Gleichnisse, die das unfassbare Verhältniss der dreieinigen Personen zu einander fasslich zu machen suchten, verglichen Gott mit der Sonne, den Sohn mit deren Strahl und den Geist mit der Spitze des Strahls, wie schon Tertullian adv. Praxeam c. 8, oder anschaulicher mit der Scheibe, dem Glanz und der Hitze der Sonne. So z. B. Honor. Elucid. I. c. 1 a. O. 1110. Aber, wie mir scheint, führte Jesus Sirach 1,5: Fons sapientiae verbum dei in excelsis. 8. Unus est altissimus Creator omnipotens . . . 9 ipse creavit illam in Spiritus ancto . . . 10 et effudit illam super omnia opera sua' zu einem andern Gleichniss den Gregor von Nazianz Orat. 37 S. 611 hinüber. Gott wird von ihm das Auge, der Sohn der Quell, der heilige Geist das daraus fliessende Wasser genannt Hergenröther der göttl. Dreieinigkeit 229. 248. vgl. Gregor Naz. Orat. 45 S. 720. Aber nach Gregor d. Gr. ist Christus als unsichtbarer Gott ein verborgener, als Menschensohn ein offenbarer Quell und als heiliger Geist ein zweifarbiger Regenbogen, der die Erwählten sowol durch das Taufwasser nährt, als auch durch das Feuer der Liebe entzündet Dursch Christl. Symbolik 2,127. In dieser Stelle erkennen wir nicht nur die alten im christianisirten Heimdall verschmolzenen Vorstellungen der kleinen Vsp. wieder, sondern Gott erscheint hier als der Quell, sein Sohn als des Quells Auge. Beide Begriffe berühren sich im Volksgeiste. Die hebräische, persische und chinesische Sprache bedienen sich desselben Ausdrucks für Quell und Auge. Die bekannten 34 Quellen bei Bunarbaschi, an denen man früher Troja suchte, heissen die 40 Augen und die zu Tage tretenden Stellen des eine Strecke unterirdisch dahinfliessenden Guadiana ‚los ojos‘ die Augen. Aus diesem Quellenauge verbreitet der heilige Geist die erlösenden Gewässer. Nach Honor. a. O. 959: per Filium flumina funduntur, per Spiritum sanctum labilem cursum sortiuntur, nach 276: ‚ipse (Christus) erit comparabilis ligno vitae in paradiso plantato (S. 123). Fons inde fluens est Christus de pectore Patris manans, fluenta, quae paradisum irrigant, sunt dona Spiritus sancti‘ und weiterhin

278: ‚Fons sapientiae fluens de loco voluptatis in Christus de pectore Patris per charitatem sordes peccatorum diluit‘ vgl. Ev. Joh. 4,13. 7,39. Altd. Pred. 1,97. Das in den Quell verpfändete Auge Walvater Odins ist also wiederum das im Quell aller Dinge, Gott, ruhende Pfand Christus, aus dem sich vom Paradiesesbaum her das Wasser des Lebens ergiesst, und der Hüter, der jeden Morgen daraus trinkt, Mimer, kann nun kein Anderer sein als der heilige Geist.

Es war ein kühner, aber geschickter Griff unseres Dichters dem heiligen Geist hier einen andern heidnischen Namen als in der 18. Str. zu geben. Wenn in der Menschenschöpfung das Feuerwesen desselben passend durch Lóþorr ausgedrückt wurde, so verlangte hier der weise heilige Geist, wie er aus dem Quell Gottes dem unter dem Paradiesenbaum sprudelnden Brunnen Gottes das segnende Nass verbreitete, einen andern Namen. Wie nahe berührt sich doch mit dieser Scene das Bild in der Apocalypse des Paulus um 380, in der der heilige Geist auf einem ungeheuren Baum ruht, unter dem einst Adam und Eva weilten und aus dessen Wurzel wolriechendes Wasser in vier Paradiesesflüssen sich ergiesst Fritzsche Roman. Forschungen 2,26.*) Ein unbekannter Skalde nennt nach Isidor. Orig. Lib. 7 cap. 3. Spiritus sanctus digitus Dei den heiligen Geist ‚fingr eins guðs,‘ der grosse Siege gewinnt ‚með hreinu vatni d. i. durch die Taufe Sn. E. 3,153. Und wer eignete sich besser zu einem solchen Wasserspender als der uralte indogerma-

---

*) In Grimnsm 7. scheint ein anderes biblisches Quellenmotiv verwendet zu sein, um Odins Gemahlin Frigg zn vertiefen.

‚Søkkvabekkr heiter en fjórþe, en þar svalar knego
unner glymja yfer:
þar (þan) Óþenn ok Sága drekka of alla daga
glǫþ ór gollnom kerom.

Jes. Sir. 1,1: cum Deo Sapientia fuit semper. 1,5 hat die Sapientia einen Quell, das verbum Dei in excelsis. 24,7 wohnt sie in ‚altissimis‘ (vgl. mikill staðr heisst Søkkvabekkr in Sn. E. 1,114) und ihr Thron ist ‚in columna nubis‘. 24,27 ist ihr Geist süss ‚super mel‘ und ihr Erbe ‚super mel et favum‘. 24,35 erfüllt der Höchste sie wie den Goldfluss Phison, wie sie auch 1,21. 26. 31 reich an Schätzen ist (o. S. 117).

nische unter einem Baum hausende weise Quellendämon, den wir schon oben S. 54 als einen veredelten Ymer bezeichneten? Er bleibt zwar ein Dämon, steht jedoch auf der Schwelle der höheren Welt einerseits der Götter, andrerseits der Heroen und verkehrt deshalb gleich vertraulich mit diesen, wie jenen, der arische Gandharve, der griechische Kentauros Chiron, der germanische Mimer oder Regin. Nach seiner Erhebung zum Amt des heiligen Geistes konnte es nun von diesem altheidnischen Quellhüter heissen, dass er jeden Morgen Met tränke, weil dieser jeden Morgen zum Messopfer den mit Wasser gemischten Wein, das Symbol des aus Christi Seite sich ergiessenden Wassers und Blutes, bereitet und weiht (S. 120). So verflicht auch die Summa theologiae Str. 15. 16. das Mysterium der Dreieinigkeit (S. 125) und das Sacrament des Eucharistie mit Christi Kreuz:

Crist in crûci hât sî (di heili) brâcht,
von des wundin wir birin giheilôt,
der uns zu vesti mit brôdi wart virdeilôt.

Der heilige Geist ist es dann, der nach Honor. a. O. 958 ‚sapientiam inspirat, ut rationalis creatura solum fontem sapientiae, Christum, in Spiritu sancto sapiat,‘ und wiederum heisst es a. O. 279: ‚qui a capite Christi beabitur, in unitate Ecclesiae commorabitur‘. So birgt denn auch nach Snorre (S. 125) Mimes Brunnen ‚spekt ok mannvit‘ und ist Mimer selber, fullr af vísindum‘ vgl. zu Str. 46. Und dass gerade das Messopfer gemeint ist, beweisst eben unsere nun in ihrem ganzen Zusammenhang klare Deutung Heimdalls und seines Hornes, des heiligen Baums und des aus dem Pfande dem Auge Walvaters strömenden Wassers. Da der Dichter aber alle diese Begriffe nur andeutet, konnte er wol abermals fragen: Vitoþ enn eþa hvat? und wir dürfen uns nicht wundern, dass ihr Sinn uns so lange verborgen blieb. Gerade in der entsprechenden Partie der Summa theologiae, die sich eines ähnlichen die Gedanken nur andeutenden Verfahrens bedient, ist dasselbe so ungenügend, dass sie nach Scherers Geständniss ohne Honorius kaum verständlich ist Denkm.[2] 417. 418.

Wie viel weniger unsere Vsp.strophen 27,29, deren angedeutete Gedanken noch dazu ganz heidnisch vermummt sind!

Einen weiteren Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung liefert nun auch die Stellung, die diese Strophen innerhalb des Gesammtgedankenganges einnehmen. Denn der scheinbare Mangel an Zusammenhang derselben mit den vorhergehenden Strophen, die nur bis zu dem an Babel geknüpften frevelhaften Riesenbau und bis zur babylonischen Gefangenschaft der Braut Christi reichten, während sie doch auf den Kreuzestod und dessen Mysterien hindeuten, stellt sich der näheren Betrachtung gerade umgekehrt in Wirklichkeit als ein tief innerlich begründeter Zusammenhang christlicher Anschauungen heraus. Schon das erste sibyllinische Orakel machte wie die kleine Vsp. den weiten Sprung von der Sintflut zur Erscheinung des Herrn (S. 34), ebenso der Cento Virgilianus der Proba Faltonia Ebert, Allg. Gesch. der Liter. des Mittelalters 1,120 im 4. Jh. Dieser drückt sich oft so dunkel aus, dass z. B. bei Schilderung der Kreuzigung nicht einmal das ‚Kreuz' ausgedrückt ist, wie hier in der Vsp. Die lateinische Musterpredigt aus der Zeit Karls d. Gr. (Haupts Zs. 12,436), die alle Heilswahrheiten zusammenzufassen sich bemüht, geht ebenfalls von der Sintflut über den ganzen Rest des alten Bundes sofort zu Christi Geburt über. Drei Jahrhunderte später betrachtet die altdeutsche Summa theologiae Denkm. No. 34 die Heilsgeschichte wesentlich von demselben Gesichtspunkt. Von der Arche Noah in der 15. Strophe versetzt sie uns mit der 16. Str. vor das Kreuz. Auch die Bildnerei dieser Zeit folgt diesem grossen Gedankensprung von der Schöpfung und den uralten Freveln der Menschheit zum Erlösungstode des Heilands hinüber. Die grosse Initiale I der Genesis: ‚In principio' der französischen Bibeln der romanischen Stilperiode ist öfter mit Medaillons erfüllt, die die Momente der Schöpfung, dazu noch den Sündenfall und den Heiland am Kreuz darstellen, und noch im Evangeliarium Heinrichs des Löwen zeigt ein Blatt zwischen den Evangelistensymbolen und 4 Kreisen mit den Schilderungen der 6 Schöpfungstage den Heiland in der Mandorla. Eine Feder-

zeichnung im Chronicon Zwifaltense schildert Gott von den 6 Schöpfungsmedaillons, den stürzenden Engeln, dem Erzengel Michael, dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradiese umgeben Woltmann Gesch. d. Malerei. 1,264. 278. 284. Bernwards berühmte Erztür zu Hildesheim v. J. 1015 stellt auf der einen Seite die Schöpfung und die nächsten Ereignisse bis zu Kains Brudermord dar, auf der anderen die Jugend und das Leiden des Herrn. Um uns mittelalterlicher auszudrücken, wurde sehr häufig von den 6 Weltaltern, wie sie z. B. Älfric. Hom. Thorpe 2,58 aufzählt nur das 1. von Adam bis Noah und das letzte von der Geburt Christi bis zur Ankunft des Antichrists hervorgehoben die 4 anderen von Noah bis Abraham, von diesem bis David, von diesem bis Nebucadnezar, von diesem bis Christus übergegangen oder nur leise angedeutet. Die schon in altchristlicher Zeit begonnene Parallelisirung der Vorgänge des alten und des neuen Bundes erweiterte und vertiefte die Bildnerei der romanischen Periode und machte zu deren Mittelpunkt das Erlösungswerk, das die ganze Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht beherschte. Dasselbe tat die deutsche Poesie des 11. und 12. Jh., namentlich die Summa theologiae und die ferne isländische Völuspa.

An diesem Erlösungswerk nimmt nach dieser älteren Auffassung den innigsten persönlichen Anteil eine Frau, die aber nicht historisch als die Mutter des Herrn, sondern symbolisch als die Vita oder die Kirche oder die Seele aufzufassen ist. Die aus Adams Seite entstandene Eva galt schon in des Burgunderbischofs Avitus' spirital. hist. gest. I. v. 160. f. für einen Typus der Kirche, die in dem aus der durchbohrten Seite Christi fliessenden Wasser entsprang. So blickt die Vita, der aber im Rahmen die Kirche beigeordnet ist, in dem oben S. 118 charakterisirten Kreuzigungsbilde sehnend zum Gekreuzigten empor, so sinnt nach Honorius die verlassene Braut Christi über die Schicksale ihres Geliebten seufzend und bebend nach. Und in diese Situation führen uns die 27. Str., in der die einsam Sitzende das Wasser aus Christi Seite fliessen sieht, und die von der 27. und 29. Strophe in die

Mitte genommene 28., sowie die ihnen nachfolgende 30. Str. der Vǫluspa ein.

Man hat die erste Halbzeile der 28. Str. ‚Ein sat úte‘ auf die zaubernde Vǫlva selber bezogen, und allerdings ist ‚sitja úte,‘ wie das oft ihm angereihte ‚vekja trǫll‘ das Totenerwecken gesetzlich verbotene Zauberei Norg. g. lov. 1,350 vgl. Maurer Bek. d. norw. Stammes 2,140. Noch heute nennt man Zaubern in Norwegen ‚sidde ud‘ Fylling Folkesagn i Alesund 1874. S. 179. Aber notwendig ist es nicht, in diesem Verbum hier den engeren Begriff anzunehmen, sondern die einsam Sitzende scheint hier, wie eben angedeutet, in der Tat jene Braut Christi des Hohenliedes vorzustellen, deren Schicksale den Str. 21—26 so reichen Stoff darboten. Diese Schicksale erzählte Honorius nicht nur in den oben erwähnten Überblicken, sondern er führte sie im Einzelnen in seiner Exegese des Hohenliedes aus, und durch seine Auffassung dieser Braut, gleich im 1. Capitel, wird unser Dichter zur 28. und 30. Str. angeregt worden sein. Hier sitzt nach Honorius a. O. 360 die ‚Fidelis anima, sponsa Christi, cogitans ubi fuerit, ubi erit, ubi sit, ubi non sit, scilicet quod in originali et actuali peccato fuerit, quod in tremendo judicio Dei erit, gemens et tremens dicit: . . . . Ille qui in mea carne in dextera Patris sedet, meus advocatus, justus judex me de peccatis dolentem, de judicio suo trementem, visitando osculetur. Auch in den Altd. Pred. 1,47 wird das salomonische ‚Osculetur me osculo oris sui‘ auf die Ankunft des Herrn bezogen. Und S. 361: Christus in carne adveniens dicit sponsae, und, wenn er Cant. cant. 1,14 ihre Augen rühmt: ecce tu pulchra es, oculi tui columbarum, so legt Honorius das 379 aus: O amica mea, cui omnia secreta mea nota feci . . . quia oculi tui sunt simplices ut oculi columbarum, scilicet ut prophetae et apostoli *).

*) Die von Sünden schwarz gewordene Seele der Sunamitin Maria Magdalena machet die Minne schön. Nach der Himmelfahrt ‚vůr si in die wůstunge. O wie selich ein brůt dise Maria ist gewesen Jesu Christi, die so vornůwet wart in dem bade der růwe und die an sich zoch den warin und den herlichen und den hohzites rok‘ (S. 98). Altd. Predigten Schönbach 1,69.

Diese Situation spiegelt sich in Str. 28 [1. 2.] wieder:

Ein sat úte, es en aldne kvam
Yggjungr ása ok í augo leit,

denn auch hier sitzt ein Weib zagend und zwar, wie sich gleich zeigen wird, draussen allein. Sie wird von einem Gott besucht, der ihr in die Augen blickt und ihr Weissagung verleiht, wobei ich wol daran erinnern darf, dass Gott in prophetischen Gesichtern auch sonst wol schrecklich ‚yggjungr' und ‚alt' erscheint z. B. Daniel 7,15: Aspiciebam in visione noctis et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat et usque ad antiquum dierum pervenit. Horruit spiritus meus, ego Daniel territus sum in his et visiones capitis conturbaverunt me, worauf dann bald V. 22 der kommende Gott wiederum ‚antiquus dierum' genannt wird, vgl. horribilis Deus super eos Zephanja 2,11. Hier und Daniel 7,9.[22] ist zwar Jehovah gemeint, dagegen nennt der Ezzogesang in der Str. 11 ‚Antiquus dierum, der wuohs unter jâron' u. s. w. Christus ebenfalls so. Und schon die Apocalypse 1,13 macht Daniels Antiquus dierum zum Filius hominis. Der besuchende Gott oder Christus heisst also schrecklich und alt, wie in der Vsp., und selbst das Pronomen ‚enn' scheint einen auf die heiligen Urkunden hinweisenden Sinn zu haben (o. S. 27). Im Hohenlied klagt der Geliebte weiter Cap. 1,5: Filii matris meae pugnaverunt contra me, posuerunt me custodem in vineis' und Honorius a. O. 369 erkennt darin die Braut, wie sie von ihren Verwanten hinaus in den einsamen Weinberg gestossen, dann aber von ihnen wieder zu weltlicher Lust verlockt werde. Daher also auch hier ihre Einsamkeit und ihr Klageruf:

Hvers fregneþ mik, hví freisteþ mín?

wobei der Plural bemerkenswert ist. Cap. 1,6 fleht sie: ‚Indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascas, ubi cubes'. Sie forscht nach seinem Aufenthalt, und als sie ihn gefunden, v. 9 rühmt er: ‚collum tuum sicut monile,' und fordert v. 10 auf: Murenulas aureas faciemus tibi, vermiculatas argento.' Nach Honorius a. O. 376. 375 bedeutet das monile den ‚interior sensus, variis sententiis et pretiosis lapidibus insig-

nitus, inauris ejus est obedientia, auro sapientiae et argento scientiae decorata.' Und diese Ringe hat nach ihm Gott selber gemacht. So weiss denn auch unsere Einsame, wo Odin sein Auge, sein Pfand verborgen hat 28[4] d. h. wo Christus zu finden ist.

Str. 30 valþe Herfaþer hringa ok men;
fekk spjǫll spaklig ok spǫ́ ganda.

Und auch sie erhält von Gott Ringe und Halsband, denen hier nun sogar in den spjǫll spaklig ok spǫ ganda klugen Reden und zauberischer Seherkraft eine der honorianischen ganz ähnliche, Ettmüllers Textbesserung des féspjǫl in fekk spjǫll bestätigende Deutung hinzugefügt wird. Bei Honorius schliesst dieser Teil seiner Deutung mit der Versicherung des Gottes: Similitudinem coelestis claritatis per illuminationem Scripturarum videbis per speculum in aenigmate, donec omnibus appareat, quae nunc latet in divinitate.

Leider wird die 3. Zeile der 30. Str. vermisst, in der 4. aber sieht die Seherin entsprechend jener Verheissung über alle Welten oder Zeiten, was Anderen noch verwehrt ist. Wo Honorius im Spec. a. 1065 auf Salomos süsses Hochzeitslied, wie er es nennt, und dessen Heldin zurückkommt, da meint er: ‚Hanc ipse (Christus) a Patre desponsavit, dum, postea sanguinem fundens, de diabolo in cruce triumphavit'. Und nach der übrigens interpolierten Einleitung des Folgenden durch die Str. 31 erzählt denn auch wirklich die Seherin zuerst von Baldrs (d. i. Christi) blutigem Tod Str. 32—34 und dann von der Niederlage seines Feindes Loke (d. i. des Teufels) Str. 35.

Str. 31. Sá valkyrjor — vítt of komnar,
gǫrvar at ríþa — til Gotþjóþar.
Skuld helt skilde, — en Skǫgo'l ǫ́nnor,
Guþr, Hildr, Gǫndol — ok Geirskǫgol.
nú 'ro talþar — nǫnnor Herjans,
gǫrvar at ríþa — grund valkyrjor.

32. Ek sá Baldre, — **blóthgom** tívor,
Óþens barne — ørlǫg folgen:

stóþ of vaxenn vǫllom hǽre
mǽr ok mjǫk fagr misteltein.
33. Varþ af meiþe es mǽr sýndesk
harmflaug hǽtlig: Hǫþr nam skjóta;
Baldrs bróþer vas of borenn snimma,
sa nam Óþens sunr einnǽtr vega.
34. þó ǽva hendr né hǫfoþ kembþe,
áþr á bál of bar Baldrs andskota,
en Frigg of grét í Fensǫlom
vǫ́ Valhallar: vitoþ enn eþa hvat?
35. Hapt sá liggja und hvera lunde
lǽgjarnlíke, Loka óþekkjan.
þar sitr Sigyn þeyge umb sínom
ver velglýjoþ: vitoþ enn eþa hvat?

Diese Strophengruppe scheint unter den Händen des Interpolators schwerer gelitten zu haben, als man bisher annahm. Man hat allerdings den Versen $31^{5.6}$ und $33^{3.4}$ $34^{1.2}$ schon früher den Laufpass gegeben (Sijmons), aber ich glaube, dass man noch strenger vorgehen muss. Zunächst ist die ganze sechszeilige Valkyrienstrophe aus denselben Gründen wie die 20. Nornenstrophe, wegen ihres Baues, ihres vordringlichen Prunkens mit mythologischen Namen, ihrer Tendenz die heidnische Färbung zu verstärken, verdächtig. Wie die Nornenstrophe das ‚þaþan koma‘ der ihr vorangehenden echten 19. Str. wieder aufnimmt im Widerspruch mit dem knappen Stil des Urgedichts, um die Scenerie des Urðbornes durch einen Überblick über die Nornen breit auszumalen, so nimmt unsere Valkyrienstrophe das ‚sá vítt‘ der ihr vorangehenden echten 30. Str. wieder auf, um einen Überblick über die Namen und Tätigkeit der Valkyrien zu geben. Beides geschieht in derselben unbeholfenen, zerhackten Redeweise, die in der 31. Str. sogar einen ganzen Vers ‚gǫrvar at ríða‘ wiederholt. Diesen Verdachtsgründen gegenüber verschlägt die Erwägung, dass die Valkyrien an sich ganz passend eine so schwere Katastrophe, wie sie die darauffolgenden Verse bringen, ankünden, wenig und noch viel weniger ihr germanisches

Gepräge. Die Valkyrien sind den Nornen so nahe verwant, dass bei diesen wie jenen eine ‚Skuld‘ vorkommt und die Thulor Sn. E. 1,557 beide Familien zusammennennen, sie sind gleichsam auf den Kriegsfuss gesetzte Nornen. Wie die Nornen haben auch sie sich aus den Wettererscheinungen und zwar namentlich den leuchtenden, besonders bedrohlichen des Gewitters verkörpert. Sie reiten ‚lǫpt ok lǫg‘, ihre Rosse schütten Tau und Hagel aus den Mähnen, Blitze gehen von ihnen aus und sie weben im Blutregen Helgi Hv. 9 Prosa 1,18. Helgi Hund. 2,4. 13. 18 Prosa und Njala. In auffällig gestaltetem und gefärbtem Gewölk erblicken die germanischen Völker noch heute marschierende oder streitende Heere, welche Kriegesnot auch auf Erden prophezeien. Donner kündet an manchen Tagen, namentlich am Donnerstag und Dienstag Krieg, Pest und Tod, Donner und Blitz im Winter Unruhen und blutige Kriege an Brand-Ellis Popul. Antiq. 1,242. 246. Gomme Gentlem Magaz. Library. Engl. trad. folklore 61. Kuhn Westf. S. 1,207. So reiten auch in der Vsp. die Valkyrien, die ausser Skuld alle mit kriegerischen Namen versehen sind, zu den Gotþjóþar, den Helden (Müllenhoff DA. 5,111), hinab. Kampf also steht bevor.

Aber wiederum ist nicht ein echt germanischer Götter- oder Heldenkampf, sondern eine von jenen grossen Fehden gemeint, in denen sich nach der Bibel und der Kirchenlehre die Heilsgeschichte vollzieht, und zwar die erste, welche nach der Ankunft des Herrn ausbrach, in der Christus nach Honorius blutbegossen am Kreuz den Teufel besiegte. (S. 133).

Diese stellen nun auch die 4 Strophen 32—35 oder in knapperer und schönerer Form die wahrscheinlich erst später erweiterten ursprünglichen Strophen $32^{1.2}$, $34^{3.4}$ und 35 dar. Denn was dazwischen liegt, ist im Ausdruck unsicher und wiederum so unbeholfen, wie die Valkyrienstrophe. Man vergegenwärtige sich nur die Wiederholungen von mǽr 32^{4} 33^{1}, nam c. Infinitiv $33^{2.4}$ und den wunderlichen Ausdruck vǫllom hǽre 32^{3}. Und wie der Dreisilbler misteltein 32^{4} das Metrum, stört die Überladung des Inhalts, der noch dazu

zum Teil 33[3]—34[2] aus der Vegtamskv. 11 entlehnt ist (Müllenhoff DA. 5,112), den schönen Parallelismus der beiden echten Strophen, in denen Baldrs und Loki's Schicksal vom Dichter zwar nur andeutungsweise, aber mit fester Hand gezeichnet wurde:

32 Ek sá Baldre blóþgom tívor,
Óþens barne ørlǫg folgen,
en Frigg of grét í Fensǫlom
vǫ́ Valhallar: vitoþ enn eþa hvat?
35 Hapt sá liggja und hvera lunde·
lǽgjarnlíke, Loka óþekkjan,
þar sitr Sigyn þeyge umb sínom
ver velglýjoþ: vitoþ enn eþa hvat?

Zur Lösung der neuen Aufgaben verwertet der Dichter, freilich noch immer unter der Oberleitung des Honorius, neue Quellen. Während das erste Drittel seines Gedichts wesentlich bestimmt wird durch die Genesis und das Hohelied oder vielmehr die an beide Schriften geknüpfte Exegese, und in der 27. und 29. Str. die kirchliche Symbolik des Kreuzes und des Kreuztodes vorherrscht, stehen der zweite und dritte Teil desselben im Banne der gewaltigen Prophetien des alten und neuen Bundes, der kanonischen, wie der apokryphischen. Zunächst wird der Dichter von der Apocalypse ergriffen. Johannes sieht, nachdem im 11. Cap. Christus geboren ist und im 12. Cap. dessen Feinde, ein Drache und ein anderes Feuer vom Himmel herabziehendes Tier, sich gegen ihn erhoben haben, im 14. Cap. 6 Engel, die das Strafgericht verkünden, und im 16. Cap. 7 Engel, die unter Donner und Blitz, Erdbeben und Hagel Zornesschalen voll Wunden und Blut auf die Erde ergiessen. Es mag sein, dass der Bearbeiter, wie vielleicht oben die Nornen an die Cherubim, so hier die Valkyrien an die hier fast valkyrienhaft gearteten Engel knüpfte und darum — denn auch von den 7 Engeln des 16. Cap. sondert sich einer ab — die Zahl 6 wählte, während die Valkyrien anderswo sonst gewöhnlich zu dreien oder neun oder auch zu dreimal neun erscheinen, Grimmn. 36 freilich auch zu 13. Jener siebente

Engel aber zeigt dem Apocalyptiker vom Cap. 17,1—19,10 das Gericht über die babylonische Hure, die wir in jener Alten der 40. Völuspastr. vermuten werden, von c. 19,11 bis 20,3 aber diejenigen Gesichte, die unserem Dichter den Hauptinhalt jener oben ausgesonderten Baldr- und Lokistrophen geliefert haben.

Ek sá Baldre blóþgom tívor,
Óþens barne ørlǫg folgen.

Die überlieferte Lesart blóðugr mit Müllenhoff 5,112 und Sijmons in ein sonst nirgend belegtes blauðugr zu verwandeln, der Handschrift R. zum Trotz, die sonst nie ó für au schreibt, und diesem dann die Bedeutung ‚fromm‘ beizulegen die auch das von Müllenhoff als Beleg herangezogene schwedische Wort ‚blödig‘ nie hat, ist ebenso willkürlich, wie unnötig. Denn der Baldr ist hier kein Anderer als eben Christus, der überall diese und ähnliche Beiwörter hat und insbesondere in dem hier nachgewiesenen Zusammenhang dadurch aufs beste charakterisirt wird. Wir sahen ihn schon oben (S. 133) nach Honorius den Teufel besiegen, indem er sein eignes Blut vergoss, und Honorius legt auch noch a. O. 368, gerade in der schon benützten Erläuterung jenes 1. Hohenliedcapitels den 4. Vers desselben formosa ut pellis Salomonis, wie folgt aus.: ‚Salomon, qui dicitur pacificus, est Christus, cujus pellis i. e. caro erat proprio sanguine rubricata‘. Aber wichtiger noch ist nun Apocal. 19,13, wo der dem Seher gezeigte Christus genannt wird: ‚vestitus veste aspersa sanguine‘ und 19,16: ‚Rex regum et Dominus dominantium.‘ Das Wort Baldr, das, vielleicht von Bjarkam. Sn. E. 1,402 Corp. poet. bor. 1,189 abgesehen, dem Norden als appellatives Simplex unbekannt, aber in den Compositis mann- ,fólk-, herbaldr und im ags. baldor, bealdor in der Bedeutung ‚Herr, Fürst‘ noch vollkommen lebendig ist und, wie Bugge Stud. 1, 68. 303 meint, vielleicht von den Nordleuten in England als Bezeichnung des Herrn Christus angenommen war, entspricht dem apocalyptischen Dominus und, wie der genitivische Zusatz ‚dominantium‘ vgl. o. herbaldr, soll, wie es scheint, hier die sonst unerhörte Bildung tívorr aus dem doch wol nur pluralischen

tívar Götter eine Verstärkung des Grundbegriffs bezwecken. Und dass der nordische Baldr wirklich aus dieser Stelle der Offenbarung mehrere wichtige Züge entlehnt hat, bezeugt deren Vergleichung mit seiner Charakteristik in Sn. E. 1,90 Apoc. 19,11; ,et vidi apertum caelum et ecce equus albus et qui sedebat super eum, vocabatur Fidelis et Verax et cum justitia judicat et pugnat, 12 Oculi autem ejus sicut flamma ignis vgl. Apoc. 1,14: caput Filii hominis et capilli erant candidi tanquam lanea alba et tanquam nix alba et oculi ejus tanquam flamma ignis et pedes ejus similes aurichalco. 16 et facies ejus sicut sol lucet in virtute sua (vgl. Daniel 7,9 B. Henoch c. 46, 1). Auch Baldr ist ein reitender Gott und sein Ross wird in Uebereinstimmung mit seiner persönlichen Erscheinung weiss gedacht worden sein. Sn. S. a. O. bemerkt: Frá honum er gott at seggja; hann er beztr ok hann lofa allir' und weiter unten: ,enn sú nattúra fylgir honum, at engi má haldast dómr hans d. h. dass keiner seinem Gericht widerstehen kann, wie Stephens Aarb. 1883. S. 258 mit Recht gegen Bugge Stud. 1,36 behauptet vgl. Apocal. a. O. cum justitia judicat et pugnat und Apoc. 6,17: ,quoniam venit dies magnus irae (Agni), quis poterit stare?' Dazu umgiebt auch Baldr wie Christus ein ungewöhnlicher Glanz: hann er svá fagr álitum ok bjartr, svá at lýsir af honum. Ferner hat Mogk in Paul-Braune's Beitr. 6,528 gegen Bugge stud. 1,35 Recht, wenn er nach dem Zusammenhang der snorrischen Baldrcharakteristik die Lesart der Upsalahandschrift: 'hann er hvítastr ása' dem vitrastr der andren Handschriften vorzieht. Christus erscheint eben auch sonst vorzugsweise weiss und glänzend, so im Geisli Einar Skulasons (Corp. p. b. 2,284): ,sá lét bjartr frá bjártri berask mannr.. stjǫrno.' Daher sein Name Hvítakristr Fritzner Ordb. Insbesondre wird wie an Christus auch an Baldr eine eigentümliche Schönheit der Füsse vorausgesetzt, denn Sn. E. 1,214, wo Skaði sá eins manns fætr forkunnar fagra, maelti: ,þenna kýs ek, fátt mun ljótt á Baldri'. Endlich ist beider Wohnung dadurch ausgezeichnet, dass sie gänzlich frei ist von Unreinlichkeit, Greuel und Lüge. Apc. 21,27:

non intrabit in eam (civitatem Dei et Agni) aliquod coinquinatum aut abominationem faciens et mendacium. Andrerseits heisst es Sn. E. 1,92 vgl. Grimn. 12: Hann (Baldr) býr þar sem heitir Breiðablik, þat er á himni í þeim stað má ekki vera óhreint; svá sem hér segir: Breiðablik heita, þar er Baldr hefir sér of gerva sali, í því landi er ek liggja veit fæsta feiknstafi (abominatio, mendacium). Dass Baldr-Christus ein Sohn Odins genannt wird, stimmt zu der durchgehenden Auffassung der Vsp., wonach der höchste Gott des Nordens für Gottvater eingesetzt wird. Gleich dem Verfasser der Apocalypse deutete der Verfasser der ursprünglichen Vsp. durch das Adjectiv ‚blutig' das Schicksal Baldrs nur an, und erst der Interpolator drängte sich hier mit seiner genaueren Kunde von der Art desselben vor. Darüber weiter unten.

Diesem Lichtbilde eines edlen Gottes und seiner himmlischen Wohnung stellt sich das düstere Bild Satans und seines unterirdischen Gefängnisses entgegen. So steigt denn auch im Verfolg der eben angezogenen Stelle der Apoc. 20,1 der Engel vom Himmel mit einer Kette herab, et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas et ligavit eum per annos mille et misit eum in abyssum et clausit et signabit super illum, ut non seducat amplius gentes donec consummentur mille anni et post haec oportet illum solvi modico tempore' vgl. cap. 12,7: ‚et factum est praelium magnum caeli. Michael et angeli praeliabantur cum dracone 12,9: et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus, et Satanas, qui seducit universum orbem. 11: Et ipsi vicerunt eum propter sanguinem Agni. Also wegen des Blutes Christi werden Teufel oder Drache vom Erzengel Michael auf 100 Jahre in einen Abgrund geschleudert und dort gefesselt eingesperrt. In derselben Lage sehen wir in der 35. Strophe, dem Gegenstück der 32., den Loki, der Baldrs Tod verschuldet hat.

Gebunden, an. hapt, liegt der ‚lægjarnlíke' d. h. die Gestalt des nach Unheil Trachtenden ‚und hvera lunde'. So liegt Satan in der schwarzen Hölle ‚häft mit hringa gespanne'

in der ags. Gen. 762. So ist bei Adso der Antichrist der filius perdicionis, quia in quantum poterit, genus humanum perdet Haupts. Hs. 10,267 vergl. sun der verlust, wann er dar ûf trahte in aller sîner ahte, wie er verliesen möhte menschlich geslähte.

Um den Namen des Straforts ‚hvera lundr' zu verstehen, genügt wol nicht Müllenhoffs (und auch Bugge's) Hinweis auf die heissen ‚hverr' genannten Quellen Islands; in dem wunderlichen Namen scheint vielmehr etwas Fremdartiges zu stecken. Nach Sn. E. I., 184 wurde Loki zur Strafe für Balders Tod ‚tekinn griðalauss ok farit með hann í helli nokkvorn. þá tóku þeir þrijar hellur ok settu á egg ok lustu rauf á helluni hverri . . . . þar liggr hann í böndum til ragnarökkrs. Sn. E. 1,186 fügt hinzu, dass dem ragnarökkr vorangehn drei Winterjahre ohne Sommer, mit furchtbaren Kämpfen, so dass dann auch Loki los wird. Diese seltsame Geschichte ist derjenigen Fassung der Engellehre entnommen, welche nach Hilgenfeld die jüdische Apocalyptik 158 in ihrer ausführlichen Bestimmtheit zuerst im Buche Henoch nachweisbar ist und auch bei den christlichen Kirchenlehrern z. B. Justinus Eingang fand. Das B. Henoch, uns vollständig jetzt nur noch in der äthiopischen Sprache und in Fragmenten der griechischen Uebersetzung des Synkellus im 8. Jh. erhalten, erzählt nämlich c. 10 vom Azazel, der vom Range eines Wüstendämons Levit. 16, 10.22 zum Rädelsführer der treulosen Engel, zu Satan oder Lucifer, aufgerückt zu sein scheint, Folgendes: Der Herr spricht zu Raffael: Binde den Azazel (d. h. Lucifer) an Händen und Füssen und lege ihn in die Finsterniss und mache eine Oeffnung in der Wüste, die in Dudael ist, und lege ihn hinein. Und lege rauhe und spitzige Steine auf ihn. (Synkellus sagt dagegen: ὑπόθες αὐτῷ λίθους ὀξεῖς καὶ τραχεῖς) und bedecke ihn mit Finsterniss, und am grossen Tage des Gerichts soll er in den Brand geworfen werden.' Man vergleiche noch Cap. 54, wo in einem tiefen Feuertal eiserne Ketten von unermesslichem Gewicht geschmiedet werden für die Scharen des Azazels, um diese in die unterste Hölle

zu legen und ihre Kinnbacken mit rauhen Steinen zu bedecken. Man erkennt sofort, dass aus jener apocalyptischen und dieser im gleichen Zeitalter entstandenen apocryphischen Quelle der seltsame nordische Bericht der Sn. Edda über Loki's Bestrafung geflossen sein muss, wenn er auch aus der letzten nicht direct geflossen sein kann*). Wie verbreitet übrigens diese Anschauung im Allgemeinen war, beweist auch 2 Petr. 2,4: Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari. Der semitische und der nordische Dämon werden beide von Gott und seinen Genossen verfolgt, beide, wie die unzweifelhafte Darstellung der Lokifesselung auf dem Kreuz von Kirkby-Stephen in Westmoreland mit bezeugt Aarb. 1883. S. 322, in finsterer Höle an Händen und Füssen gebunden auf scharfe Steine gelegt,**) um bis zum Ende der Welt aufbewahrt zu werden, und selbst der auffällige Name des von der Vsp. angegebenen Strafortes ,Hvera lundr' Kesselhain scheint dem hebräischen Dudael d. h. Kessel Gottes (Buch Henoch hg. v. Dillmann 100) halb nachgebildet zu sein. Die Uebereinstimmung Loki's mit Azazel greift noch viel weiter, nämlich noch in die Vorgeschichte und Verwantschaft beider ein. Azazel ist im B. Henoch c. 6 der vornehmste derjenigen Engel, der ἐγρήγοροι bei Synkellos, die nach Genes. 6,2 sich mit den Töchtern der Menschen vermischten und Giganten erzeugten, nach Synkellos Gigantes, Nephelim und Eliud. Sie lehrten Heil- und Zaubermittel, Azazel insbesondere Waffen, Schmucksachen und Putzmittel bereiten. Er lehrte alle Ungerechtigkeit auf der Erde und offenbarte die himmlischen Geheimnisse der Welt c. 9. (Synkellos a. O. ἐδίδαξε ἀδικίας

*) Nach Ebert Anglia 6,244 findet sich die Einleitung des ags. Physiologus im aethiopischen Physiologus, der aus einem griechischen übersetzt ist. Aber diesem ags. Werke wie dem obigen nordischen muss ein daraus entstandenes lateinisches zu Grunde liegen.

**) Der in der Unterwelt eindringende Thorkill sieht hier den Riesen Geruthus ,senem pertuso corpore discissae rupis plagae adversum residere' Saxo p. 426. In einer Vision von J. 819 aus dem Gau von Laon erblickt man die Königin Irmingaud in der Hölle, belastet mit drei Felsblöcken auf Kopf, Brust und Rücken.

καὶ ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα δόλον ἐπὶ τῆς ξηρᾶς). Die Riesen frassen die Menschen und es ward grosse Gottlosigkeit und Hurerei. Da die Menschen umkamen, schrieen sie gen Himmel, und die Erzengel vernahmen das und erzählten Gott die Untaten und fragten: „Was sollen wir tun?“ Daran schliesst sich dann mit Cap. 10 der Befehl Gottes, die Erde mit einer Flut zu überschwemmen und den Azazel auf die oben erwähnte Weise zu strafen.

Man versteht nun besser, wie ich S. 33 vormerkte, die Vsp. en skamma Str. 43, nach welcher Loptr (Loki) schwanger wurde von einem bösen Weibe, woher alles Unrecht auf Erden stammte, bis dann die Sintflut hereinbricht vgl. frumkveða flærðanna ok vömm allra goða ok manna Sn. E. 1,104, meistari flærða = Teufel Bugge Stud. 1,82. Auch Loki lässt kostbare Waffen und Schmucksachen arbeiten, aber für die Götter bestimmte, und zwar durch Zwerge. Hier berührt er sich mit dem indogerm. Schmiededämon Anz. f. D. A. 13,35. Vom 85. Cap. an erzählt das B. Henoch noch einmal die Geschichte des Menschengeschlechts und so auch jene Vermischung der Engel mit den Menschenweibern in der Form einer breit und geschmacklos ausgeführten Tiersymbolik. Da fiel c. 86 Azazel als Stern vom Himmel herab und erhob sich und frass und weidete zwischen Farren (d. i. Menschen). Er und andere herabfallende Sterne liessen ihre Schamglieder heraus wie Rosse und fingen an auf die Kühe des Farren zu steigen, und sie wurden alle trächtig und gebaren Elephanten, Kamele und Esel. Auch diese Tiersymbolik haben die isländischen Schriftsteller nicht verschmäht. Ob die beiden ersten verderbten Zeilen jener nordischen Strophe, in deren Loke Menschenherzen zu fressen scheint, hierauf zurückgehen, ist unsicher. Aber mehrere der sonderbaren Züge Azazels kehren in Loke ähnlich wieder. Er wird eine unter der Erde gebärende Kuh genannt, er lässt sich als Stute mit einem Hengst ein und sein Sohn ist das Ross Sleipnir. Auch zeigt er der Skaþe sein Schamglied, und er rühmt sich auch seiner Kunst in der Weiberverführung.

Die Sprösslinge dieser Engel und Menschenweiber, die Synkellos oben genauer bezeichnet, sollen nach dem B. Henoch c. 10 auf Gottes Befehl von den Erzengeln gegeneinandergehetzt und so aufgerieben, ihre Eltern aber auch gebunden und unter die Hügel der Erde getan werden bis zum jüngsten Gericht. Die nordischen Verfasser haben nun nicht die Genossen, sondern die Nachkommen des Urverführers in eine ähnliche Strafe, wie sie Azazel-Loki traf, verfällt. Sie mochten dazu durch die Hinweise der Bibel auf verschiedene gottfeindliche und von Gott bestrafte, gefangene oder gebundene, und zum Teil beim jüngsten Gerichte wiedererscheinende und dann zum 2. Male bestrafte Unholde veranlasst werden, die an ganz ähnliche Wesen des heimischen Mythus erinnerten. Namentlich ist der aus der verderbendrohenden Wetterwolke entstandene Wetterdrache eine der ältesten mythischen Figuren der meisten Völker der Erde, der indianischen und mongolischen Rasse sowie der Indogermanen und der Semiten. Als Leviathan hauste er bei den Hebräern ursprünglich im Himmelsgewässer, wurde aber von ihnen als Behemoth, in welchem mit dem mythischen Ungeheuer Nilpferd und Krokodil verschmolzen erscheinen, oder als aegyptischer Drache (u. S. 170) in irdisches Wasser z. B. den Nil versetzt. Beide Geschöpfe erscheinen fast gleichartig neben einander Hiob. 40,19: in oculis ejus quasi hamo capiet eum (Behemoth) et in sudibus perforabit nares ejus 20: an extrahere poteris Leviathan hamo et fune ligabis linguam ejus? numquid pones circulum in naribus ejus aut armilla perforabis maxillam ejus? Das übersetzt das isländ. Homilienbuch Wisén S. 75 (Aarb. 1883. S. 269): Monn eigi þu draga leviaþan (darüber geschrieben ‚Miþgarþer ormr) a ǫngle eþa bora kiþr hans meþ bauge? Sia gleypande hvalr merker gróþgan andskota (str. 34), þann es svelga vill allt mandkyn i dauþa (vgl. seo sunne scîneð on night ærest on þäs hvales innoðe, þe is cweden Leviaþan Adrian und Ritheus) Diabolus sa agn likams hans þat es hann beit oc vilde fyrfara, en guþdoms broddr stangaþe hann svasem ǫngoll. Bugges Annahme Stud. 1,11, der Fang der Midgardsschlange

und, setzen wir hinzu des Walfisches, durch Thor in der Hymiskvida habe in jenem Leviathanfang seinen Ursprung, geht viel zu weit.

Die Grundlage bildet doch der indogermanische Kampf des Donnergottes mit dem Wetterdrachen, der öfter aus der Luft auf die Erde, hier auf die See versetzt ist. Aber die Seelen des germanischen und des hebräischen Ungeheuers waren so verwant, dass sie sich zu Wasser und zu Lande fanden und mit einander verschmolzen. Ich hebe nur hervor Hiob 40,12 Behemoth stringit caudam suam quasi cedrum. So hat der deutsche Drache einen Leib wie einen Bind-, Wies-, Heu-, Windelbaum Rochholz Aarg. Sagen 3,1 f. 84. Kuhn Nordd. S. s. 309. Westf. S. 2,26. Haltrich Siebenb. Volkskunde 310. Strackerjan Oldenburg. Sagen 1,235. 260. Bartsch Meklenb. S. 1,39. Hiob 41,9: sternutatio ejus (Leviathan) splendor ignis et oculi ejus ut palpebrae diliculi, 10 de ore ejus lampades procedunt sicut tedae ignis accensae 11 de naribus ejus procedit fumus sicut ollae succensae atque ferventis (vgl. 22 fervescere facit quasi ollam profundum mare) 12 halitus ejus prunas ardere facit et flamma de ore ejus egreditur. Der germanische Drache speit Feuer: Miðgarðsormr spýr glóþom? Vsp. 48 (Bugge NFkv. s. 246. DA. 5,83.153), ags. fŷr-, lêg-, lîgdraca Beov. 2689. 3040. 2333 vgl. 2274, glêdum spîvan 2312. fürdrak Kuhn Nordd. S. 420, die Augen sind gross wie ein Rad, leuchtend wie Kirchenlaternen Rochholz AS. 2,25. Faye Norske Folkesagen[2] 58. 67. Er ist so gross wie ein Kessel Kuhn Nordd. S. 421, wird gereizt dadurch, dass man auf seinem Leibe Feuer (iran. unter einem Kessel) anzündet Bartsch Meklenb. S. 1,40. m. Indog. Myth. 2,585, er wird an der steir. Kesselmauer, im schweiz. Kesselgraben, in der Nähe des Hymiskessels besiegt Krainz Mythen aus dem steir. Hochland 174 f. Rochholz Aarg. S. 2,8 Indog. M. 2,585. 625. Nach deutschem Aberglauben verscheucht man ihn durch Kesselfeuer Bartsch a. O. 1,259, der durch Feuer bedrohte sprühende Kesselwurm wirft sich heulend ins Meer Jahn Volkss. a. Pommern 171. Der tirol. Drache ‚Alber‘ hinterlässt glühende Kohlen

Panzer Beitr. 2,76. Hiob 41,21 : sub ipso erunt radii solis et sternet sibi aurum quasi lutum. Der Schatz, auf dem der germ. Wetterdrache ruht, wird von vielen Mythologen mit Recht auf das Sonnengold gedeutet. Der fliegende Drache bringt bald Gold durch den Schornstein ins Haus Kuhn Nordd. S. s. 421, Strackerjan Oldenburg. S. 1,260, bald besudelt er in Dänemark um Johanni Wasser und Pflanzen mit Gift F. Magnussen Lex. Myth. s. 817, wirft er Kot, Gestank und Ungeziefer herab Kuhn NS. 421. Bartsch Sagen a. Meklenb. 1,257. 2,202. Witzschel Sagen a. Thür. 2,87. Hiob 41,23: post eum lucebit semita. In Norddeutschland heisst ein Feuerstreifen in der Luft ‚drak', auch wol eine horizontale Feuersäule über Sümpfen Kuhn Nordd. S. 6.421. Bartsch Meklenb. S. 2,202 Hiob 40,16: (Behemoth) sub umbra dormit in locis humentibus, 18 absorbebit fluvium. In zahllosen germanischen Sagen ruht der Drache in Sümpfen oder steigt durstig zum Flusse hinab Indog. M. 2,644. Völs. S. c. 18, selbst bis in den Gotteskampf mit ihm erstreckt sich die Übereinstimmung. Hiob 41,14 mittet (Dominus) contra eum fulmina. Auch hier hat die indogermanische Mythenforschung ergeben, dass die göttlichen und heroischen Feinde des Drachen ihn mit dem Blitz bekämpfen Indogerm. Mythen 2,663. 671. Dieser Blitz verwandelt sich hier und dort in ein Schwert vgl. Jes. 27,1: in die illa visitabit Dominus in gladio suo duro et grandi et forti super Leviathan serpentem vectem et super Leviathan serpentem tortuosum et occidet cetum, qui in mari est und Hiob 40,14: Deus, qui fecit eum (Behemoth), applicabit gladium ejus. Selbst die indogermanische Auffassung des Drachen und seines Doppelgängers als Verschliessers und Riegels des Wolkenwassers, ind. Vritra, ags. Grendel (gr. Hektor?) Indog. M. 2,557, kehrt im Jes. 27,1, wo der Leviathan Bari d. h. ‚vectis, concludens' heisst, auffällig wieder. Dennoch ist an Entlehnung nicht zu denken, es liegen hier analoge Bildungen eines zahlreichen Völkern bekannten mythischen Ungeheuers vor, die dann auch z. B. das frühe Eindringen des lat. draco ins Germanische erleichterten.*)

*) Der weitere Schluss, den Bugge Stud. 1,444 daraus zieht, schon

Aber allerdings ist Thors Schlangenkampf in der Hymiskviþa durch den biblischen Mythus stark verändert. Wie in jener isländischen Homilienstelle der Leviathan mit dem Midgardswurm und dem Walfisch gleichgesetzt wurde, so übertrug man auf den Midgardswurm des Thorsmythus Züge des Leviathans. Schon Skule Thorlacius Scandin. Mus. 1802. IV. 46 (F. Magnusen Lex. myth. 212) erkannte die Ähnlichkeit des Midgardswurmes mit dem Leviathan in Hiob und Jesaias. Dann gesellte man ihm den biblischen Walfisch zu. Denn hätte man den Walfisch direkt aus der nordischen Tierwelt in den Thorsmythus herübergenommen, so hätte der törichte Gedanke einer Köderung desselben kaum aufkommen können. Das hvalskjóta, das Harpuniren des mächtigen Wassertiers, spielte eine so wichtige Rolle, dass während desselben der hvalskyti in heiligen Frieden gesetzt war Wilda Strafrecht d. Germ. 236 K. Maurer 414, Grágás 515. 526. Der nordisch undenkbare Köder stammte eben aus jener biblischen, schon von Gregor d. Gr. so bedenklich gedeuteten Vorstellung vom Ködern des Walfisches. der grossen Schlange im Meer d. i. des Teufels, durch den an der Angelrute d. i. dem Kreuze befestigten Köder d. i. den Leib Christi, die Stephens Aarb. a. O. 1883 S. 268 als eine seltene hinzustellen vergebens sich bemüht. Sie wurde im Gegenteil, bezeichnend genug für die Geschmacksverwilderung der mittelalterlichen Theologie, nur allzu häufig in den Predigten und geistlichen Gedichten ausgespielt MS. Denkm. ²377. 380. 395. Schönbach Altd. Pred. 1,60. Noch Eysteinn Ásgrimr im 14. Jh. beschreibt in seinem Liliengedicht die Köderung Santans durch den Gekreuzigten. Allerdings könnte sie, wie Stephens vermutet, aus Älfrics Homilien nach Island gekommen sein, aber Gregors Schriften waren auch im skandinavischen Norden sehr beliebt, und noch geratener ist es, auch hier unserm bewährten Honorius die Vorhand zu lassen, den Stephens schon aus dem Grunde zurückstellen musste,

---

des entlehnten Namens willen sei die Drachenvorstellung den Germanen fremd, ist durchaus falsch.

weil er ihn ins J. 1300 verpflanzt, also liebenswürdiger Weise um volle zwei Jahrhunderte verjüngt. Honorius war von jener widerlichen Deutung wie bezaubert, er wiederholte sie a. O. 937. 944. 1002. Auch Snorre's persönliche Anmerkung zum Volksglauben E. 1,170, dass Thor der Schlange das Haupt zerschmettert habe: enn ek hygg hitt vera, þér satt at segja, at Miðgarðsormr lifer enn ok liggr í umsjá' ist wol aus der christlichen Anschauung von der Wiederkunft des Drachen erwachsen. Die Beliebtheit dieser Verschmelzung nordischer und christlicher Vorstellungen zeigt nun auch das zweite Gosforth-Kreuz in Cumberland, das, von Stephens viel zu früh ins 7. Jh. gesetzt, nach S. Müller Aarb. 1880 S. 338f. wol aus dem 10. oder 11. Jh. stammt. Es stellt den Midgardswurmfang von Thor und Ymer überraschend klar dar Aarb. 1884 S. 35. Wie im isländischen Homilienbueh der heidnische Name Midgardswurm in einer christlichen Predigt Aufnahme fand, so diente dies Steinbild von seinem Fang durch Thor dazu, das Kreuz als die Angelrute des Leviathans gleichsam zu legitimiren.*) Ähnlich wie das nordische Meerungeheuer wurde auch der angelsächsische Grendel nach seiner Besiegung ,in nîðgripe nearve befongen, balvon bendum' gedacht: ,þaer âbîdan sceal maga mânê fâh miclan dômes, hû him scîr metod scrîfan ville Beov. 976.

---

*) Eine solche halb christliche, halb heidnisch nordische Darstellung war in dem auch von vielen Nordleuten bevölkerten England möglich, aber die Sculpturen der Säule in der Krypta des Freisinger Doms und des Portals von S. Jakob in Regensburg und des Doms von Parma, in denen Panzer Beitr. 2,308. Quitzmann d. heidn. Religion der Baiwaren 206 und Lübke Gesch. d. Plastik 302. 325 Spuren des nordischen Mythus erblicken, scheinen, wie übrigens auch die meisten Darstellungen auf dem Gosforthkreuz, ohne heidnischen Zusatz aus dem biblischen Ideenkreis zu stammen. Doch kann ich darüber nur unsichere Vermutungen hier aussprechen. Die Apocalypse namentlich liefert auch in der romanischen Stilperiode den Kirchen von Erwitte in Westfalen, von Straubing und Altenstadt in Baiern, von Grandson, Longues, Autun und S. Denis die verwanten schreckhaften Stoffe des Drachenkampfes Michaels und des jüngsten Gerichts Lübke a. O. 290—318. Der Mann, der auf der Freisinger Säule ein Schwert in den Rachen des Ungetüms stösst, ist Gott (S. 152). Er hält auf dem Gosforthkreuz einen Stab oder Speer gegen dessen offenen Rachen Aarb. 1884.

Gerade an diesem jüngsten Gericht soll nach dem B. Henoch 60 Dillmann XXXIX nun nicht etwa nur die grosse Schlange, wie in der Apocalypse, nicht nur Leviathan, sondern auch Behemoth die gerechte Züchtigung erhalten. Diese Untiere wurden von Snorre oder seinem Gewährsmanne mit den Mitgliedern der Familie Azazels um so eher verwechselt, als auch diese erst mit dem jüngsten Gericht ihre eigentliche Strafe empfangen und Azazel in seiner tiersymbolisirenden Gestalt B. Henoch c. 86 wirklich mächtige Tiere wie Elephanten und Kameele gezeugt hatte (o. S. 142). So verschmolz diese Gerichtsscene mit der andern schon erwähnten in Cap. 9. Nach diesem wandten sich angesichts der Ungerechtigkeit und des Unheils, das Azazel und die Seinigen, die Giganten, die Naphelim und Eliud (S. 141), auf Erden angestiftet, die darüber empörten Erzengel mit der Frage an Gott, was sie gegen die Frevler tun sollten.

S. 10f, wie auf der anderen Seite gegen zwei Rachen eines Doppeluntiers S. 11. Der dem Ungeheuer in den Rachen tretende Held daselbst ist Christus oder Michael nach Ps. 73,13. 57,7 wie auf dem Gosforthkreuz a. O. S. 16 vgl. zu Str. 54. Das zu Freising wie Regenburg einen Mann verschlingende Ungeheuer kommt auch in der dän. Limekirche in Salling vor, doch sitzt hier auf ihm einen anderer, der sich bemüht ihm von oben her den Rachen aufzureissen Aarb. a. O. S. 44. So presst Christus nach Honor. a. O. den Hals Leviathans, dass dieser seinen Frass wieder von sich geben muss, nämlich David, Petrus und Maria Magdalena nach Gregor. Homil. 25. Der in Regensburg dargestellte geflügelte Drache, der einen Kreis oder Ball im Maul zu tragen scheint, soll wol nicht ein mondverschlingendes Untier, sondern den durch einen Nasenring gefesselten Leviathan bedeuten, wie das nasenberingte Untier auf dem Gosforthkreuz Aarb. a. O. S. 9f. 14. Die auf der vierten Seite der Freisinger Säule abgebildete Frau mit der Blume weist wol nicht auf die nach der Vertilgung der Ungeheuer erscheinende Pflanze der Gerechtigkeit hin, von der die apocryphischen Schriften und so auch B. Henoch 10.16. 93,1 vgl. Dillmann S. 102 melden d. h. auf den Samen der Gerechtigkeit, das erwählte Geschlecht Abrahams und Israels, sondern auf Jes. 11,1: et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet vgl. Sib. Or. 6,8: *ἀνθήσει δ ἄνθος καθαρόν* = Christus. vgl. die Erde im jüngsten Gericht im Gregoriuskloster auf dem Berge Athos, die auf einem Drachen sitzt, der einen Menschen ausspeit u. s. w. Piper Mythol. 2,82.

Er befiehlt ihnen, sie zu binden und unter Hügeln der Erde bis zum jüngsten Gericht festzulegen. B. Henoch c. 60,7 werden nun wirklich von Gott zwei Ungeheuer von einander geschieden werden, Leviathan, um im Abgrund des Meeres über den Quellen der Gewässer zu wohnen, und Behemoth, der mit seiner Brust eine öde Wüste, Dendain, im Osten des Gartens, wo die Auserwählten und Gerechten wohnen, einnimmt. Diese zwei Ungeheuer sind bereitet, gemäss der Grösse Gottes gefüttert zu werden, damit das Strafgericht Gottes nicht vergeblich sei, und es werden dann die Söhne mit ihren Müttern und die Kinder mit ihren Vätern getötet werden. Wann das Strafgericht des Herrn der Geister über ihnen ruhen wird, wird es ruhen. — Wenn wirklich hier diese beiden Ungeheuer die Giganten und die Naphelim vertreten und die Eliud, die oben zur Nachkommenschaft Azazels gerechnet wurden, hier an 2. Stelle nur übergangen sind, so stellt sich heraus, dass nicht nur Azazels Schicksale auf das Loki's (S. 140 f.), sondern auch das seiner Nachkommen auf das der Lokikinder übertragen, ja sogar der fremde Name Eliud mit einem derselben in Beziehung gesetzt worden ist. Denn nach Sn. E. 1,104 gelangten die Götter zur Kenntniss, dass von den 3 Kindern Loki's her, dem Fenriswolf, dem Midgardswurm und der Hel, ihnen grosses Unrecht und Unglück drohe. Da sandte Allvater zu den Göttern, dass sie die Kinder griffen und vor ihn brächten. Darauf warf er den Wurm in die tiefe See, die um die Erde liegt, und der Wurm wuchs so, dass er mitten in der See um alle Länder liegt und sich in den Schwanz beisst. Hel warf er nach Niflheim und gab ihr Gewalt über 9 Heime u. s. w. (S. 40). Den Wolf aber fütterten die Götter erst daheim, nur Tyr hatte den Mut, ihm Speise zu geben. Wie er aber täglich wuchs, fesselten sie ihn zweimal vergeblich. Dann führten sie ihn auf eine Insel Lyngvi im Wasser Amsvartnir, fesselten ihn erst mit einem dritten Bande, wobei Tyr seine Hand einbüsste, und steckten ihm ein Schwert aufrecht zwischen die aufgesperrten Kiefer. Dort liegt er ‚til ragnarøkkrs'.

Die Kenntniss der Eliud, die einen ganz hebräischen Namen tragen, scheint bezeugt durch den Höllensaal Eljuðnir, den man bisher vergebens aus dem nordischen Sprachkreise zu deuten versucht hat. Auch die allegorische Ausstattung der Hölle scheint fremd und dem Virgilianischen Orcus Aen. 6,273 f. nachgebildet. Wenigstens die ‚Luctus et ultrices posuere cubilia Curae' entsprechen dem ‚kǫr sæing,' das mortiferum adverso in limine Bellum dem ‚fallanda forað þreskǫldr hennar', die Fames dem hungr, Letum Labosque, tum consanguineus Leti Sopor scheinen freier in Ganglati þrællinn und Gangǫlt ambátt umgebildet. Viel auffallender und wichtiger ist die Aehnlichkeit des Paares Leviathan-Behemoth mit Midgardswurm-Fenriswolf, die sich noch steigert, wenn wir die anderweitige jüdische Ueberlieferung zu Hilfe nehmen, die Bibel und Raschis Commentar zur Genesis und Baba Bathra. Dass beide von den Göttern gefürchteten nordischen Tiere besonders durch ihr Wachstum furchtbar sind, kehrt ähnlich bei Raschi zur Genes. 1,21 wieder, wo Gott die weibliche Leviathan tötet, damit sie nicht mit Behemoth Nachkommen hervorbrächte. Denn dann könnte die Welt vor ihnen nicht bestehen. Auch umgiebt hier Leviathan die ganze Erde wie der Midgardswurm, übrigens auch in Beda De rat. temp.: Leviathan animal terram complectitur tenetque caudam more suo. Hierzu und zu den oben schon bemerkten Verwantschaftszügen der beiden (S. 144) kommt nun noch beider Versenkung in die tiefe See durch Gottes Hand*). Leviathan und Midgardswurm sind ja schon oben verglichen worden. Des Fenriswolfs wunderbare Fesselung und Fesselungsversuche, die gewiss nicht germanisch gedacht sind, kann ich an Behemoth nicht nachweisen. Doch Behemoth insbesondere ist durch seine gewaltige Grösse furchtbar, er wird mit Leviathan seitens Gottes gefüttert, wie der täglich wachsende Fenriswolf seitens der Asen. Er

*) Man erkennt hieraus, dass Bugges Herleitung des Sturzes der Midgardschlange und der Hel aus den Duodecim caeli signa Stud. 1,511 fehlgreift.

wird auf eine öde Insel in der Nähe des Götterreiches geführt, denn Lyngvi stammt von lyng n. Heide, wie jener in eine öde Wüste unweit des Paradieses*). Und wie Leviathan und Behemoth an ihren Straförtern bis zum jüngsten Gericht bleiben, so bleiben auch der Midgardswurm in der See und der Fenriswolf in Banden til ragnarøkkrs Sn. E. 1,170.112. Im Strafgericht Gottes sollen dann nach dem B. Henoch offenbar die Menschen von ihnen gefressen werden; darum heisst es vom hier Níþhǫggr genannten Midgardswurm Vsp. 39: þar só Níþhǫggr nae framgengna, sleit vargr vera und Vsp. 41 von einem der Fenreskinder: fyllesk fjǫrve feigra manna: rýþr ragna sjǫt rauþom dreyru.

Aber endlich wird nach Henoch das Strafgericht ruhen darum heisst es Vsp. 66:

berr ser í fjǫþrom-
flýgr vǫll yfer-
Níþhǫggr nae: nú mon søkkvask.

Die Schilderung Behemoths im Henoch ergänzt Hiob c. 40 und 41 durch mehrere Züge, die wiederum von Snorre für die Charakteristik des Fenriswolfes benützt sind. Behemoth liegt gerne im Schatten, im Rohr und in locis humentibus verborgen Hiob 40,16, das scheint durch das Wasser Amsvartnir ausgedrückt. Vielleicht wurde dem nord. Wolf, der doch kein Sumpftier ist, deshalb der von fen n. Sumpf abgeleitete Name Fenriswolf gegeben, sowie Luther die locos humentes durch Schlamm übersetzt. Hiob 40,18 Absorbebit fluvium et non mirabitur et habet fiduciam, quod influat Jordanis in os ejus vgl. slefa renn or munni hans, þat er á sú er

---

*) Das Gedicht Adrian und Ritheus stellt sich die Lage der Hölle und des Paradieses, ihrer Insassen und deren Schicksal ähnlich vor: ‚Seo sunne scîneð on night ærest on þäs hvales innoðe, þe is cweden Leviaþan and ôðre tîd heo scîneð on helle and þâ þridda tîd on þâm eâlonde, þät is Glið (d. i. Paradies) nemned and þaer restað hâligra manna sâvle ôð dômes däg. Mit Glið vgl. aer sun go to glade bei Lye und das an. sôlargladi Fas. 1,518. Nach Beda dicunt habitationes nostras vicinas esse ori Leviathan, qui dum haurit fluctus, et terra apparet, et dum remittit, obruitur.

Von heitir*). Noch viel genauer stimmt mit Henoch uud Hiob die Lokas. Str. 41 überein: Ulf sék liggja áróse fyrer, unz of rjúfask regen. Hiob 40,19 In oculis ejus quasi hamo capiet eum et in sudibus perforabit nares ejus erinnert an: þeir skutu í munn honum sverði nokkvoru; nema hjǫltin við neðra gómi en efra gómi blóðrefillinn, und die Vertauschung des Hakens mit dem Schwert darf nicht irre machen, da dicht vorher Hiob 40,14 von Gott gesagt wird: ‚applicabit gladium ejus (Behemoth)‘ und Jes. 27,1 ‚In die illa visitabit Dominus in gladio suo duro et grandi et forti super Leviathan serpentem vectem et super Leviathan serpentem tortuosum et occidet cetum, qui in mari est! Darf man noch weiter vermuten, dass aus der Aufforderung Gottes Hiob 40,27: Pone super eum manum tuam: memento belli nec ultra addas loqui‘ die Erzählung erwachsen ist Sn. E. 1,112, dass die Götter sich scheuten ihre Hand in den Rachen des Ungeheuers zu legen, bis der Kriegsgott Tyr es wirklich tat, und als alle über des Untiers vergebliches Sträuben gegen die Fessel lachten, nur Tyr schwieg, weil er seine Hand verlor? Und wenn man die bei Hiob in einander laufenden Schilderungen des Behemoth und des Leviathan, die übrigens in der jüdischen Ueberlieferung oft verwechselt werden, als eine einzige betrachtet, so können auch noch die Verse Hiob 41,4: In medium ejus quis intrabit? portas vultus ejus quis aperiet? per gyrum dentium ejus formido. 16 Cum sublatus fuerit, timebunt angeli et territi purgabuntur. 17. Cum apprehenderit eum gladius, subsistere poterit neque hasta, neque thorax, 18 reputabit enim quasi paleas ferrum et quasi lignum putridum aes. So werden die Götter vom Fenriswolf erschreckt, dem nichts anhaben kann und der die stärksten Eisenketten zersprengt, den aber das Schwert bezwingt. Es wurde das furchtbarste Tier des Südens in das ärgste Raubtier des Nordens verwandelt.

---

*) In der Visio Tundali kommt Behemoth als Acherons in der Hölle vor, quae devorat omnes avaros. Absorbebit fluvium — os ejus. Hi vero viri, qui inter dentes et in ore ejus apparent contrapositi, gigantes sunt Fergususs et Conallus Paul-Braune B. 13,348.

Dieser langen Abschweifung bedurfte es, um den fremden Ursprung der in Str. 32 ¹² und 35¹² enthaltenenen 4 Verszeilen, die auf Baldr und Loki hindeuten, nachzuweisen. Wir müssen nun die sich einander genau entsprechenden zweiten Hälften dieser beiden Strophen d. h. 34³⁴ und 35³⁴ ins Auge fassen, die von der Trauer Friggs um Baldr und Sigyns um Loki handeln und die beide die Frage an uns richten: vitoþ enn eþa hvat? Die in den Fensǫlum über Baldrs Tod weinende Frigg vermag ich nicht sicher zu deuten. Doch glaube ich nicht mit Bugge Stud. 1,213, dass die in den Meersälen über Achills Tod weinende Thetis ihr Vorbild gewesen sei. Frigg ist wie Freya offenbar ursprünglich eine Wolkengöttin, in der aber der mütterliche Charakter einer solchen stärker als in Freya hervortritt Indogerm. Myth. 2,628. Als solche mag sie schon in heidnischer Zeit aufgefasst sein als eine bei Regen in ihren Wolkensälen, den Fensalir, weinende Frau. Dies, wie ihre Vermählung mit Odin, dem Göttervater, empfahl sie, die Stelle der den Tod des Heilands beweinenden Maria einzunehmen, von der es im Ev. Joh. 20,11 hiess: Maria autem stabat ad monumentum foris plorans. Dum ergo fleret, inclinavit se et prospexit in monumentum. Den reichen Thränenerguss der Maria schildert auch der Mariaflokkr Sn. E. 2,500 3,181. Jedenfalls führt Bugge a. O. S. 58 trotz dem Einspruche Stephens' a. O. 275 mit Recht das in der Sn. E. 1,180 hinzugefügte Weinen aller Dinge Baldrs Tod auf die schon im Evangelium geschilderte Trauer und Bestürzung der Natur bei Christi Tod zurück, welche die mittelalterliche Bildnerei mit solcher Vorliebe darstellte Piper Mythol. d. christl. Kunst 2,153. Ja nach Matth. 24,30 und Apocal. 1,7 erneuert sich die Klage unter allen Stämmen der Erde bei der Wiederkunft des Herrn. So beweinen Fas. 1,373 nicht nur alle Dinge, sondern ‚ǫll regin,' also Personen, den Baldr. Hiernach bewegt sich die ganze 32. Str., nachdem die Beziehung auf Thetis abgewiesen ist, in einem christlichen Ideenkreise.

Anders scheint es um die 2 Hälfte ihres Gegenstücks, der 35., zu stehen, in der Sigyns Trauer um Loki dargestellt wird.

Die in der Vsp. nur angedeutete Loki-Sigynscene wird bekanntlich in Sn. E. 1,184 durch die Angabe erläutert, dass Sigyn neben ihrem gefesselten Gemahl Loki gestanden sei, um das herabträufelnde Gift einer über ihn durch Skaði befestigten Schlange in einer Schale aufzufangen. Dieser Zug fehlt nun der Sage vom bestraften Azazel, in dem wir oben S. 140f. das Urbild des bestraften Loki erkannten. Aber eine ähnliche Situation kommt in der Sage der griechischen Titanen vor, die in den Jahrhunderten um Christi Geburt häufig von den Verfassern der apokryphischen und sibyllinischen Schriften mit der Sage von den abtrünnigen Engeln vermischt wurde s. O. S. 35 B. Henoch hg. Dillmann, Karpeles Jüd. Literaturgesch. 1,340. Noch Honorius a. O. 1163 nannte ähnlich den Antichrist Antemos i. e. Contrarius oder Arneomai i. e. Nego, aber auch Titan i. e. sol vel Gigas. Man hat jedoch bisher nicht beachtet, wie auffällig sich der unter jenen Engeln hervorragende Azazel in Rang, Charakter und Schicksal mit dem hervorragenden Titanen Atlas decke. Atlas ist ὀλοόφρων Od. 1,52 wie Azazel und führt die Titanen an gegen die Götter gerade bei den späteren Mythographen z. B. Hygin fab. 150, wie jener die Engel gegen Gott. Die aufrührerischen Engel werden wie die Titanen mit Erdmassen bedeckt, Azazel insbesondere wird wie Atlas von der strafenden Gottheit mit Steinen belastet. Schon in Hesiods Theog. 517 muss Atlas zur Strafe die Last des Himmels tragen. Der erste vatikanische Mythograph (Bode Script. rer. myth. 1,53, 183) meldet: Titanes Jovis fulminibus, duce eorum Atlanti coeli onere imposito, ipsi terrarum molibus obruti sunt vgl. victi (Titanes) poenas dedere adjuvantibus diis et Atlanti (Jupiter) coeli onus imposuit. Man erinnere sich dabei, dass der aethiopische Henochtext (S. 140) Azazel nicht auf, sondern unter die Steinlast legt und dass der Himmel wenigstens auf griechischen Bildwerken als Felslast dargestellt wurde Roscher Myth. Lex. 709f. Aber nicht nur die Steinbelastung, sondern auch die Fesselung teilt Azazel mit Atlas. In Aeschyl. Prom. 357. 427 duldet dieser wegen seiner Widersetzlichkeit gegen die Olympier im Fluch

diamantener Banden, und so steht er auf Bildwerken wiederholt als Büsser neben Prometheus Müller Denkm. 2. no. 825: Man darf hiernach wol annehmen, dass der ursprüngliche semitische Wüstengeist 'Azazel im B. Henoch wesentlich durch den Atlasmythus beeinflusst worden ist, doch enthielt sich dasselbe, ein Motiv der Atlassage aufzunehmen, das wir zu unsrer Überraschung in unsrer nordischen Lokisage wiederfinden, wenn es auch hier einen ganz andern Sinn angenommen hat. Die Schlange nämlich, die den dem Atlas zugehörigen Hesperidenbaum umringelt, suchen die Töchter des Atlas einzuschläfern durch einen in vorgehaltener Schale dargereichten Trank. Wenn die Schlange hinter dem den Himmelsfels tragenden Atlas auf einer altertümlichen Schale von Kyrene oder Kreta als dekorative Zutat betrachtet werden muss Roscher a. O. 709, so sieht man doch auf andern Bildwerken Hesperiden, bisweilen neben dem Atlas, eine Schlange tränken Preller Griech. Myth. [3]2,22 und die jüngern Mythographen wie Hygin Poet. astr. 2,3. Serv. Aen. 4,484 erzählten öfter davon. Hat aus dergleichen Berichten unser gelehrter Völuspaverfasser seine im Übrigen vereinzelt dastehende Sigyn geschaffen, ihren Namen dem Namen der Atlasgattin Hesione Schol. Eurip. Phoen. 1129 nachbildend, dessen erster Teil fiel, wie aus epistola, Hippodromus, hospitale altnord. pistill, Paðreimr, spital wurde? Bugge Stud. 1,177. Die Sigynscene hat auch im Norden eine bildnerische Darstellung gefunden, nämlich auf dem schon S. 147 erwähnten ags. Gosforthkreuze. Sie spielt sich hier in der Hölle ab, denn ein speerbewehrter Reiter, der Mors auf dem equus pallidus Apoc. 6,8. 20,13, wird kopfüber von jenem Helden, der den Kiefer zweier Ungeheuer mit seinem Schwert auseinandersperrt, in das Gefängniss Loki's hinabgestürzt Aarb. 1884. S. 19. 23. So schliesst sich auch in der Vsp. an die 35. Lokistrophe unmittelbar die 36. Höllenstrophe an. Die Zusammenstellung Loki's mit Atlas wird weiter begründet durch den Zusatz Snorre's E. 1,184, dass, wenn das Gift jener Schlange dem Loki ins Gesicht träufele, Erdbeben entsteht. Dieser letzte Zug scheint dem Manichäersystem ent-

lehnt, wornach die Erde in der Unterwelt von einem aus dem Atlas, der ja schon den Alten nicht bloss Träger des Himmels, sondern auch der Erde war, in Omophoros umgetauften Dämon getragen wird. Ist Omophoros aber vom Tragen müde, so zittert er und Erdbeben entsteht Piper Mythol. 2,484. Dass der Verfasser der Vsp. einzelne antike Vorstellungen in seinen christlichen Ideenfluss mischte, darf nicht wundern. Sein Vorbild, Honorius, bedient sich a. O. 1057 gerade auch der berühmten Sträflinge der antiken Unterwelt mitten in der christlichen Predigt, um zu belehren und zu erbauen o. S. 43.

Indem ich meine Ansicht über die Herkunft der Sigynscene nur als blosse Vermutung hinstelle, erübrigt es nun noch die als Einschiebsel S. 135 erklärte Versgruppe Str. 32 [3.4.] — 34 [1.2.] zu deuten, in der das vom Urverfasser nach seiner discreten, knappen Weise nur angedeutete Schicksal Baldrs vom Interpolator nach seiner geschwätzigeren, breiteren Manier ungeschickt weiter ausgeführt wurde. Aber vereint mit der Gylfag. c. 50 f. (Sn. E. 1,172) haben diese schlechten Zusatzverse Bugge Stud. 1,36 f. zu wichtigen Aufschlüssen über die Quellen des Baldrmythus geführt. Er bewies, dass Hǫþr d. h. Krieg, der als blinder Schütze mit einem ihm von Loki in die Hand gegebenen Geschoss den Baldr tötlich verwundete, dem blinden Krieger Longinus der späteren christlichen Legende, wie er dem Herrn vor dessen Tode den ihm auf des Teufels Rat in die Hand gegebenen, vom Teufel geschärften Speer in die Seite stiess, nachgebildet wurde. George Stephens' Einwand aber Aarb. 1883 S. 261, die irische Handschrift in S. Gallen aus dem 9. Jh., welche Longinus blind darstellt, sei ein zu junges Zeugniss für diese Auffassung, verschlägt gegenüber den andern von Bugge angeführten Zeugnissen und unseren früheren Vorbemerkungen über das Alter der Vsp., die im Schlusscapitel tiefer zu begründen sein werden, nichts. Andererseits wird die Annahme Bugge's, dass die der Kreuzigung voraufgehende Marter des Heilands im Richthause, wo ihn die Kriegsknechte misshandelten, das Werfen und Stechen der

Götter nach Baldr veranlasst habe, unterstützt durch die Apocal. 1,7, die nicht die Kreuziger, sondern die Stecher ‚qui eum pupugerunt' als die Hauptmarterer bezeichnet, sowie auch durch die altdeutsche Predigt bei Schönbach altd. Pred. 1,181. 2,109. Auch Cynevulf verschiebt im Crist 1084 f. die beiden Hauptmarterscenen im Richthaus und auf Golgatha derart, dass die erste die letzte wird, und nennt die Marterer ‚blinde on geþoncum', ‚môdblind' ags. Crist 1127. 1188. Zweitens vermutet Bugge a. O. 1,47 nach Konr. Hoffmanns Vorgang einen Zusammenhang zwischen der Kreuzigungsgeschichte des Herrn in den Toledoth Jeschu, einer gegen das Christentum polemisirenden jüdischen Schrift, und der Form des Baldrmythus der Vsp. und der Gylfag. Dort will kein Holz den vorher zu Tode gesteinigten Jesus tragen, weil er alles Holz vereidigt hatte, und Judas holt einen Kohlstengel aus seinem Garten, an dem die Juden Jesus aufhenken. So wurden im Norden alle Dinge ausser dem Mistelzweig von Frigg vereidigt, dass sie Baldr nicht verletzen sollten, da holt Loki, als die Götter durch Hiebe, Schüsse und Steinwürfe ihm nicht zu schaden vermochten, einen Mistelzweig, durch den Baldr getötet wird. Stephens glaubt den Hinweis auf die Toledoth zu beseitigen, in dem er kurzer Hand dieselben ins 13. Jh. setzt. Auch Bugge scheint ihr kein hohes Alter zuzutrauen; aber in Wirklichkeit ist sie viel älter als die Vsp. Denn nach Karpeles Gesch. d. jüd. Lit. 1,397 stammt sie aus dem pseudoepigraphischen Evangelienkreise der Ebioniten und könnte sogar schon im 4. oder 5. Jh. entstanden sein.

Einen weiteren Beweis dafür, dass mit dem mistilteinn wirklich ein Kohlstengel gemeint war, sehe ich in den nun erst zu vollem Verständniss gelangenden Versen.

Vsp. 32[3] stóþ of vaxenn vǫllom hǽre
mǽr ok mjǫk fagr misteltein.

33 Varþ af meiþe es mǽr sýndesk
harmflaug hǽtlig.

Denn offenbar schwebte dem Verfasser hier der Kohl-

stengel eines Ackers oder Gartens vor, wie er in Gleichniss vom Senfkorn Evang. Matth. 13,31. Marc. 4,31. Luc. 13,19 gezeichnet wird, von den meisten Exegeten seit Alters auf die orientalische Senfstaude gedeutet. Gesäet in agro Mtth. 13,31 oder horto Luc. 13.19. wie des Judas Kohlstengel, heisst es ‚minimum' oder ‚minus omnibus seminibus, quae sunt in terra' d. i. mær (= mjór dünn) ok mjǫk fagr. es mær sýndesk. Cum autem creverit. majus est omnibus oleribus et fit arbor. So scheint auch hier das zarte Gewächs als meiþr Baum, vǫllom hære, wofür man fast ‚ǫllom hære' nach dem biblischen ‚majus omnibus oleribus' als ursprüngliche Lesart vermuten möchte, das der Verfasser dem Reim zu liebe dann erst in das undeutlichere ‚vǫllom hære' verwandelt hätte.

An die Stelle dieses dem Herrn die letzte Strafe bringenden Gewächses der orientalischen Legende setzte nun der nordische Dichter den mistelteinn, der vom unbedeutendsten Schmarotzerpflänzchen bis zu einem baumartigen Holzgewächse sich entwickeln kann und im germanischen Aberglauben als Verkörperung des tötlichen Donnerkeils galt Kuhn Myth. Stud. 1,204 f. Z. f. Mythol. 1,327. 444. 4,203. Wie der Kohlstengel in dieser Legende zum Kreuz verwendet würde, galt nach dem westenglischem Aberglauben umgekehrt die Mistel als aus dem Kreuz geschaffen Bugge a. O. 1,50 und auch die Bezeichnung hróþrbaþmr Baldrsdr. 9 für den Mistelzweig spielt deutlich auf das Kreuz, die gloriosa Crux des Honorius, den ags. vuldres beám oder treó an*). Überhaupt machte es die unerschöpfliche Kreuzsymbolik leicht, im Kreuze eine Unzahl von Dingen angedeutet zu finden. Das Kreuz hat nicht nur Hörner, sondern heisst auch selber Horn (S. 119). Auch bei Honorius a. O. 943 f. ist das Kreuz bald die Angel-

*) Vielleicht klingt noch ein anderes Baumgleichniss an, das der Herr Matth. 24,32 in seine Aufklärung über die Zeichen des jüngsten Gerichts einflicht: ‚ab arbore fici discite parabolam; cum jam ramus ejus tener fuerit et folia nata, scitis quia prope est aestas.' Diesen Sommer deutete man auf das jüngste Gericht und den Baum auf die verfluchte Judenschaft Haimo Homil. Migne 118,18. Schönbach Altd. Pred. 2,11.

rute, an der der Leviathan gefangen wird, bald in Annäherung an die obige Anschauung der brennende Dornbusch, der rubus, den die ‚flamma irae, invidiae, saevitiae Iudaeorum exarsit. Per rubi spinas accepimus eorum linguas acutas.‘ Es ist dort aber auch der Stab, mit dem Moses, der häufig als Figura Christi aufgefasst wurde, dem dürstenden Heer Wasser aus dem Felsen schlägt, wie wiederum Baldr seinem durstigen Heer nach der gewählten Ausdrucksweise Saxo's p. 120 ‚novos humi latices terram altius rimatus aperuit‘. So erweckte auch das Jesuskind im Evang. Pseudomatthaei seinen dürstenden Eltern auf der Flucht nach Aegypten Wasser Bugge a. O. 1,111. Weiter ab steht der beim Sprung Wasser aus der Erde stampfende Achilleus (vgl. Indog. M. 2,541), mit dem Bugge a. O. Baldr vergleicht, weil er nicht für ein dürstendes Heer sorgt.

Ist Hǫþr dem Longinus gleich, so ist Loki, der urgermanische Daemon des Wetterleuchtens und Feuers (Indog. M. 2,627), an die Stelle Lucifers oder Satans gesetzt, der im Nicodemusevangelium die Lanze des Longinus gegen den Herrn schärft, wie Loki das Geschoss dem Baldr in die Hand gibt Bugge a. D. 54. Noch weiter geht die altdeutsche Predigt Schönb. a. O. 1,76, nach welcher der Teufel selber Gott mit dem Speer durchsticht, und auf einer Miniatur des Niedermünsterschen Evangeliariums steht der ihm oft gleichgleichgesetzte Tod mit zerbrochnem Speer unter dem Kreuze (S. 118).

Unerklärt bleibt nun noch der Bruder Baldrs, der einnächtliche Odinssohn, der weder Hände wusch, noch Haupt kämmte, bevor er Baldrs andskote auf den Scheiterhaufen trug. Höchst unsicher ist hier die Deutung. Die auf diesen Rächer, Vali, bezügliche Stelle Str. 33[3]—34[2] ist nach Müllenhoff DA. 5,112 aus Baldrdr. 11 entnommen, wo sie lautet:

Rindr berr Vála í vestrsǫlom,
sa mon Óþens sunr einnætr vega,
hǫnd of þværat né hǫfoþ kember,
áþr á bál of berr Baldrs andskota.

Vála ist hier von Bugge ergänzt: jedoch schwankt auch nach ihm die Quantität des Stammvokals dieses Namens. So kann er selbst Bugges Einspruch gegenüber a. O. 216 sehr wol mit Wiborg und Andern als Auserwählter aufgefasst werden und dem Erzengel Michael nachgebildet sein, der als dux Electorum, der Engel oder der des Paradieses würdigen Seelen (Schönbach Altd. Pred. 1,771 Wolf Beitr. 1,32) in der Apocal. 12,7 als Rächer des Herrn an seinem ihn verfolgenden contrarius, Baldrs andskote auftrat und auch als derjenige gedacht wurde, der nach Apoc. 20,9. B. Henoch 10,13 und ähnlichen Stellen diesen andskote in das stagnum ignis schleuderte, auf das ‚bál‘ brachte. Allerdings wäre dann nicht Hǫþr, sondern Loki der andskote Baldrs, wofür der Umstand spräche, dass diabolus häufig durch andskote wiedergegeben wurde. Dann würde aber Vali als dólgr Haþar und Hǫþr als dólgr Vala Sn. E. 1,266 aus einem skaldischen Missverständniss der ursprünglichen Auffassung des Vali als Michael hervorgegangen sein müssen. Ausserdem müsste angenommen werden, dass die hier besonders stark hervorgehobenen Züge Vali's, die an Michael nicht nachweisbar sind, von Christus, den Michael ja freilich auch sonst wol vertritt (S. 101), übertragen wären. Denn Christus ist im Elucid. c. 19. 20. a. O. 1123. 1125 nocte natus et potuit ambulare et loqui, mox ut natus est. . et apparuit forma despicabilis vgl. unnorne and wreche and usell child‘ Ormul. 3666. Verträte Vali wirklich den Michael, so könnte auch die Strophe 35 [12] des Cod. H. urspünglich einen ganz andern Sinn haben, als er ihm jetzt zugesprochen wird. Den beiden ersten klaren S. 139 gedeuteten Zeilen der 35. Str. zog Müllenhoff DA. 5,9 die Lesart H. vor:

þá kná Vala vígbǫnd snúa,
held vǫro harþgǫr hǫpt ór þǫrmom,

weil die Lesart in R zur Annahme isländischen Ursprungs und einer dem J. 1000 nahen Entstehungszeit zwänge. Beide Gründe, wenn sie mit Recht dem Ausdruck ‚hvera lundr‘ d. i. Wald oder Ort heisser (in Norwegen unbekannter) Quellen entnommen werden könnten, was wir nach S. 140 f.

bezweifeln, müssten mich gerade zum Festhalten jener Lesart R bestimmen, und sie ist auch von den neueren Herausgebern wieder eingesetzt. Woher aber diese Geschichte von der Fesselung Lokis mit den Därmen, die Sn. E. 1,184 ausführlich erzählt, stamme und was sie bedeute, weiss ich nicht zu sagen. Stände statt Vala Váli, so könnte das Verspaar sich noch auf Michael beziehen, der als der Praepositus miliciae, coelestis militiae signifer Wolf Beitr. 1,32. 36 in der Tat sich darauf verstand Kriegsbande zu drehen und auch gerade als Fesseler des Teufels Apocal. 20,2 vorkommt. Aus der Entstellung des Vali in Vala wäre dann von Snorre oder einem Späteren das wunderliche Motiv der Fesselung mit den Därmen eines angeblichen Sohnes Loke's herausphantasiert und weiter ausgebildet worden. Ich wiederhole nochmals mir bewusst zu sein, dass ich hier im Dunklen tappe. So viel ist trotz allem Dunkel klar, dass diese Strophen den eigentlich religiösen Kern des Gedichtes enthalten, indem sie die gewichtigste Tatsache des neuen Glaubens, den Erlösungstod, umschreiben. Dies Ereigniss weisst nun aber auf das Ziel der ganzen Erlösungsgeschichte, das jüngste Gericht hin, dessen Schauplätze Str. 36—39, Vorzeichen Str. 40—49, Ausführung Str. 50—58, Folgen 59—66 uns der zweite Teil der Vsp. darstellt.

Str. 36 Ǫ́ fellr austan — of eitrdala
sǫxom ok sverþom: — Sliþr heiter sú!
. . . . . .
. . . . . .
37 Stóþ fyr norþan — á Niþavǫllom
salr ór golle — Sindra ættar;
en annar stóþ — á Ókólne
bjórsalr jǫtons, — sá Brimer heiter.
38 Sal sá standa — sólo fjarre
Nástrǫndo á: — norþr horfa dyrr;
fello eitrdropar — inn of ljóra
sá's undenn salr — orma hryggjom.
39 Sá þar vaþa — þunga strauma
menn meinsvara — ok morþvarga

ok þanns annars glepr eyrarúno;
þar só Niþhǫggr nae framgengna,
sleit vargr vera: vitoþ enn eþa hvat?

An der Stellung und Fassung dieser Strophen in R, die Bugge und Müllenhoff festhalten, wird nicht zu rütteln sein trotz den seit NM Petersen bis auf Vigfusson fortgesetzten Versuchen (An. f. n. O. 1840/1. S. 84. 89. Corp. poet. bor. 2,627), die 38. und 39. Str. in die Schlusspartie des Gedichts zu verpflanzen, und trotz den gewaltsamen Änderungsvorschlägen Rydbergs (Undersökn. i. germ. mythol. 1,407). Indem der Dichter sich zur Schilderung des jüngsten Gerichts anschickt, verfährt er genau so, wie die Maler seiner Zeit. Schon das Malerbuch vom Berge Athos aus dem 11. oder 12. Jh., das auch auf die abendländische Kunst bedeutend einwirkte, schrieb vor, diesen obgleich fast unmalbaren, dennoch namentlich in der roman. Stilperiode sehr beliebten Stoff (S. 147) so darzustellen, dass unten nicht nur die Hölle, sondern auch ihr entsprechend das Paradies sichtbar werde. So erblicken wir denn auf den weiten Wandflächen der Kirchen wie in den Miniaturen der Evangeliarien Italiens und Deutschlands unter dem Gericht häufig Hölle und Paradies neben einander Woltmann Gesch. d. Malerei 1,319. 325. 337. vgl. 1,197. 294. 386. Noch die Niederländer des 15. Jh., wie Rogier van der Weyden und Memling, bleiben auf den Flügelaltären zu Beaune und Danzig dieser Anordnung treu Woltmann und Woermann Gesch. d. Malerei 2,37. 46. Auch in manchen visionären Dichtungen des Altertums und des Mittelalters grenzen Hölle und Paradies dicht aneinander, so im B. Henoch Cap. 21. 22 f. vgl. Cap. 60,8. Apoc. 21,8 f. Virg. Aen. 6,627 f. Apoc. d. Paulus u. s. w. Häufig scheidet nur eine Mauer oder auch ein Fluss beide Welten vgl. Fritzsche d. latein. Visionen des Ma. Roman. Forsch. Vollmöller 2,247 f. 3,337. Eisenmenger 2. Teil d. neuentdeckten Judentums V. S. 314. 320. Auch in der Vsp., wie in manchen andern germanischen Erzählungen, wurden sie dicht neben einander geschildert Rydberg Unders. 1,248. Die Frage, ob und wie weit diese und ähnliche Vorstellungen des Jenseits national oder ent-

lehnt seien, ist oft sehr schwer zu entscheiden. Auf dem Gebiet der Phantasieen vom Dasein und insbesondere vom Aufenthalt nach dem Tode stimmen einerseits die Vorstellungen eines Volkes mit denen eines weit von ihm getrennten so genau und häufig überein und schwanken andrerseits innerhalb eines und desselben Volkes je nach Bedürfniss und Massstab seiner Stände, Geschlechter und Zeitalter so stark hin und her, wie kaum auf einem andern mythologischen Gebiet. Daraus erklärt sich, dass diese einander so ähnlichen und doch so schwankenden Unsterblichkeitsvorstellungen verschiedener Völker in historischer Zeit meistens eng mit einander verwoben sind. So zeigen schon die Paradiesschilderungen der Kirchenväter indische, persische, arabische, armenische und antike Einflüsse Marinelli d. Erdkunde b. d. Kirchenvätern übers. v. Neumann 19 f. Im eigentlichen Mittelalter laufen die biblischen, antiken und germanischen Bilder des Jenseits in der Kunst und schon in der Volksüberlieferung bunt durch einander vgl. Piper Mythol. 1,105f. 403. Garucci Storia della arte cristiana 1,298. 301.

Auch die Darstellung der beiden übersinnlichen mythischen Welten in der Vsp. war diesen fremden Einflüssen viel früher und stärker ausgesetzt, als Dietrich in Haupts Zs. 9,175 und Müllenhoff D. A. 5,113 sich denken. In der von letzterem herangezogenen Vision des holsteinischen Bauern Godeskalk muten allerdings auch uns auf den ersten Blick die Linde voll Schuhe für die, welche unversehrt durch das Verderben hindurch gehen sollen c. 3 ,der erste Strafort, eine Dornenheide, c. 7 und der mit Schwertern angefüllte Fluss c. 10, den auch unsere 36. Str. erwähnt, als echt germanische Jenseitsbilder an. Aber jene aus germanischem Glauben bezeugten Totenschuhe oder altn. Helschuhe, die man sogar den Leichen mit ins Grab legte J. Grimm D. M. 697. 3,249. Keyser Efterl. Skr. 2,2, 127, teilt ein Engel auf der Linde den Guten aus c. 3.8, also ein christliches Wesen, für das wir ein heidnisches Vorbild nicht anzugeben vermögen. Das Dornenfeld müssen aber in der um 60 Jahre früher, um 1129 entstandenen italienischen Vision des Albericus

die Seelen gleichfalls durchschreiten Roman. Forsch. 3,356. Endlich finden wir als Gegenstück jenes Schwerterflusses, der nur auf fussbreiten und 14 Fuss langen Hölzern für die Gerechten, nicht aber für die Ungerechten passierbar ist, nicht nur in Alberichs Vision einen Fluss mit einer nur für die Gerechten leicht gangbaren Brücke, sondern schon weit früher im 10. vor dem J. 717 geschriebenen Briefe des Bonifacius einen feurigen Pechfluss, über den statt einer Brücke nur ein Holz gelegt ist, von dem Viele zur Strafe ihrer Sünden hinabstürzen Roman. F. 2,275. 3,354. 364. Zwar teilt Bonifacius dies als das Gesicht eines englischen Mönches mit, aber den Feuerfluss und die ausserdem noch genannten feuerspeienden Brunnen, in denen die Seelen in Gestalt schwarzer Vögel flattern, wird Niemand für rein germanisch halten; denn Otloh Visiones c. 19 (Pez III 2,597) um 1060 schöpft dieselben drei Motive offenbar wieder aus Bonifacius, wie denn auch aus dieser Quelle mittel- oder unmittelbar die durch die Höllenflamme flatternden Seelenvögel im Solarj. 53 stammen, und schon die für die mittelalterlichen Darstellungen der jenseitigen Reiche so häufig massgebende Hamartigenia des Prudentius um 400 V. 804f. vergleicht die Seelen mit Tauben, die durch ihre Begierde verlockt in die Schlingen des Vogelstellers Satan hinabfallen. Die sonderbare Mehrzahl der ‚ligna ad litus appulsa‘ in Godeskalks Fluss c. 11 könnte aus einem Missverständniss der ‚ligna multa nimis ex utraque parte in ripa torrentis‘ Ezech. 47,7, der auch so schwer zu überschreiten ist und wie unser Sliþr von Osten her kommt und von den Exegeten auch als eine Art Höllenfluss aufgefasst wurde (S. 170), so wie der torrens, qui umbram mortis dividet a populo peregrinante Hiob 28 (S. 170). Die holsteinische Vision meldet dann c. 14 von einem Kreuzweg, der zur Hölle, zum Himmel und zum Fegfeuer sich verzweigt, was an die Aeneis 6,540f. gemahnt, wo der Weg einerseits nach dem Elysium, andrerseits zum Tartarus sich scheidet und zwar dicht am ‚rapidus flammis torrentibus amnis Tartareus Phlegethon,‘ von dem es heisst: ‚torquetque sonantia saxa.‘ Jenen ‚torrens‘ Hiob

28 fasst Honorius Spec. a. O. 853 als das Feuer des Herrn, das am jüngsten Tage die Guten und Bösen scheidet. Der ‚rapidus amnis torquens saxa‘ Virgils aber drängt fast zur Annahme eines Zusammenhangs mit dem ‚ǫ́ fellr of eitrdala sǫxom ok sverþom,‘ wenn auch das gleichklingende Wort in den beiden Sprachen einen andern Sinn hat. Die Verwandelung der saxa in Waffen konnte um so leichter von statten gehen, als in der Visio Karls III. um 900 derselbe Fluss aus glühendem Metall besteht. Allerdings konnten aber auch die nordischen Ströme mit ihren winterlichen Eisschneiden und -spitzen auf eine derartige Umänderung hinführen. Gewiss sind die ‚eitrdalar‘ auf die giftkalten (an. eitrkaldr Fritzner Ordb. [2]1,316, schwed. etterkald) Flusstäler echt nordischer Natur zu deuten Müllenhoff D. A. 5,117 NM Petersen Nord. Myth. 67. Laistner Nebels. 254. 290. Snorre Edda 1,294. 3,28. Saxo p. 17. Aber so weit ab liegen selbst diese Bezeichnungen nicht von dem Begriff der Feuerflüsse, da eitr nicht nur Gift und bittre Kälte, sondern auch die brennende Glut im Worte eitrofn bezeichnet Heilagr. S. M. 1,712. Nur verschleiert möchte die Feuernatur der Ífing sein, von der Vafþr. 16 sagt: ‚Ífing heiter, es deiler meþ jǫtna sunom grund ok meþ goþom; open rinna skal of aldrdaga, verþrat íss á ǫ́.‘ Das an. Speculum regale Brenner 32 meldet von feurigen und eisigen pyslar auf Island. Der Slíþr d. h. der Grausige ist also trotz Müllenhoff ein Höllen-, oder wenigstens ein Höllengrenzfluss, wie ihn auch Dietrich Zs. 9,177 ansah, dem Slíþ Grimn. 28 gleich und dem Styx, Stygius, Stygeros in seiner allgemein appellativischen, wie in seiner speciell höllischen Bedeutung vergleichbar.

Entströmt er in Grimn. und Sn. E. 1,40 dem Hvergelmir, dem in der untersten Hölle wallenden Kessel, so wird man an die Schilderung der Höllenflüsse beim 3. vatikanischen Mythographen (Bode Script. rer. myth. 1,175) erinnert: ‚Volunt Acherontem de imo nasci Tartaro, hujus aestuaria Stygem creare, de Styge nasci Cocytum u. s. w. Aber hier ist auch die Möglichkeit analoger Entwicklung oder des Ursprungs aus einer indogermanischen Wurzel zuzugeben

Doch ist das Wahrscheinlichste, dass die Bilder auch der folgenden Strophen trotz ihres nordischen Anstrichs grösstenteils in der Fremde entworfen und in der Vsp. nur copirt sind.

In der Apocal. des Paulus aus d. J. 380, die seit dem 9. Jh. vielfach lateinisch, englisch und französisch bearbeitet wurde, wird Paulus in die goldtorige Stadt der Seligen versetzt, dann in das mehr als Gold und Silber glänzende Land der Sanftmütigen, endlich in die Stadt Gottes mit ihren Honig-, Milch-, Oel- und Weinflüssen, die die Gerechten erquicken*). Darauf schaut Paulus den finstern Ort der Verdammten mit dem ‚bestrafenden' Strom, in dem die Ehebrecher bis an Nabel und Kopf waten, und einen andern feurigen Strom, in dem die Diebe und Mörder gepeinigt werden. Einem bis an den Nabel darin stehenden Sünder kriechen Würmer aus dem Munde Vollmöllers Roman. Forsch. 2,256**). Wie nahe rücken doch dieser Beschreibung unsre 37. und 38. Str. Denn auch in ihnen ist das eine Paradies zwar keine Stadt, aber ein gleichfalls von Gold strahlender Saal. Der Zusatz, er gehöre dem Geschlecht Sindri's d. h. den durch ihre Goldschmiedekunst ausgezeichneten Zwergen an, könnte schon durch die blosse Eigenschaft des Goldigen nahe gelegt, jedoch auch durch einen der im Norden schon so früh beliebten Dialoge Gregors d. Gr. (vgl. Specul. reg. Brenner S. 30) herbeigeführt sein. Denn l. IV. c. 36 gelangt daselbst ein Verstorbener über einen von stinkendem Nebel dampfenden Fluss (eitrdalar?) zu einer lieblichen Flur, auf der Greise, Jünglinge und Kinder ein Haus aus goldenen

---

*) Man denkt an die 3 Quellen von Honig, Milch und Wein in der Wohnung der Gerechten Orac. Sybill. 2,319 8,211 und weiterhin an das von Moses aus dem Felsen geschlagene Wasser, das nach der Deutung des Honorius Spec. 922 dem Gekreuzigten mit Honig und Oelgeschmack entfliesst vgl. oben Seite 128 Mimers Metbrunnen.

**) Die Schilderung der Höllenstrafen in den Blickling Homilies (Early engl. text society 58,208 f.) erinnert den Herausgeber Morris mit Recht an den Beowulf 1357 f. vgl. aber auch ags. Satan 30. 91. und Grimnism. 27. Uebersehen ist, dass beide ags. Stellen doch nur eine Partie der paulinischen Apocalypse germanisiren.

Ziegeln bauen Roman. Forsch. a. O. 266 vgl. die Visio Baronti a. O. 273.

Ferner liefert das andere Paradies hier wie dort köstliches Getränk, das nur in das germanische Lieblingsdetränk, in Bier, verwandelt wird. Die Stadt stellt sich auch hier als ein Saal dar, dessen seltsamer Name Ókólnir an das Himmelshaus im B. Henoch 14,9 erinnert, das von Flammen umgeben, heiss wie Feuer und doch zugleich kalt wie Eis, also ein wirkliches Unkühlheim ist. Die Wirtschaft darin führt der altnord. Bierriese Brimer, der früher nur über einen einfachen Braukessel verfügte (S. 53). Wichtiger ist aber, dass die Hölle nicht nur durch das ‚sólo fjarre‘ als finster gekennzeichnet wird (vgl. helvítis vist fjarri Kristi Bisk. S. 2,193) sondern schwere Strafströme hat, in denen gerade auch Ehebrecher und Mörder waten, wie in der Apoc. d. Paulus. Auch deren Würmer fehlen der nordischen Hölle nicht, aber sie lassen von den Wänden herab ihr Gift triefen.

Ist schon durch dieses einzige Zeugniss die Ansicht Müllenhoffs widerlegt, das Waten in den Strömen sei eine specifisch heidnische Höllenstrafe, so ist andrerseits nicht zu verkennen, dass aus der paulinischen Apocalypse, auch abgesehen von den nordischen Verkleidungen, nicht der Gesammtinhalt der Strophe erklärt werden kann. Schon in Prudentius' Hamartigenia 824 f. (um 400), welche die mittelalterliche Vorstellung der beiden jenseitigen Reiche so stark beeinflusst (Ebert Allg. Gesch. d. Litter. des Mittelalters 1,265) werden die Bösen in den Brunnen des glühenden Abgrunds versenkt, wo flüssiges Blei und Gräben von Pech brennen und gefrässige Würmer sie unablässig quälen. In der schon erwähnten Visio Karls III. um 900, die Wilh. von Malmsbury aufgenommen hat, stehen die Räuber und Raufer in einem bis ans Haar, Kinn oder den Nabel reichendem Metall, also in wirklichen ‚þungar‘ straumar und an ihren Ufern stehen Oefen, mit Schlangen angefüllt, die die Sünder angreifen. Roman. Forsch. a. O. 3,344 f. Der irische Visionär Oenus in Henricus Salteriensis Purgatorium Patricii 1140 sieht diese Metallströme, in denen die Sünder waten, wie die Völva die

þunga strauma, in einem grossen Hause. Er verspürt auch, wie vor ihm schon Beda, in der Unterwelt einen feurigen Wind mit schneidender Kälte (s. o. Ókólnir) und gewahrt Schlangen, welche Menschen zerfleischen Roman. Forsch. 2,359 Auch in der Visio Rotchari aus dem 9. Jh. sieht der kranke Bruder zwei Glanzhäuser, eins für die Heiligen, ein anderes für Gott, in einem dritten Haus aber legt ein Daemon den Sündern Feuer unter die Füsse, das bis zur Brust emporflackert, während er ohne Unterlass heisses Wasser von oben herabgiesst. Dagegen stehen in Alberichs Vision (S. 163) die Ehebrecher und Hurer mehr oder minder tief in einem Eisschollenberg, und ein am Höllenschlund liegender gefesselter Wurm verschlingt die Seelen der Sünder wie Fliegen und haucht sie wieder aus. In einem anderen Tal saugen Schlangen an den zerschlizten Brüsten pflichtloser Mütter Roman. Forsch. 3,354.

Also auch die Giftschlangen, die so viele christliche Höllenbeschreibungen erfüllen,*) kommen in ganz ähnlichem Verhalten vor wie in der Vsp., selbst saugende wie Níþhǫggr, und auch dieser scheint in der Vsp. gefesselt, wie jener Wurm Albrichs am Höllenschlund, während er Str. 66 frei durch die Luft fliegt. Dieselben eigentümlichen Bezeichnungen der Peiniger und ihres Treibens kehren wieder in den christlichen Quellen, deren Mehrzahl jedenfalls älter ist als die Vsp. In dem isländischen Homilienbuch des 12. Jh. heisst es von den in der Hölle wohnenden Sündern S. 150 ‚at þeir sé ofvallt slitner af hoggormom‘ und gerade dies Wort, das im norweg. und dän. hugorm fortlebt, begegnet in christlichen Schriften des Nordens auch sonst Fritzner Ordb. [2]2,176 Grundtvig Gamle danske minder 3,163, und das ‚slitan‘ Schleissen der Höllenwürmer erwähnt auch die ags. Übersetzung des Dies judicii (v. 166 Early engl. text society 65 Bd.). Wird das Schleissen in der Vsp. dem Wolf übertragen,

*) Bugge Stud. 1,482 weisst bis auf Jes. 66,24 und Jesus Sirach 7,19 zurück und viele andre frühmittelalterliche Schlangenstrafen in der Hölle vgl. Saxo p. 426. ags. Satan 102. 133f.

so mag darin ein germanischer Zug liegen, wie oben S. 151 f. Doch ruft auch Christus, dass uns der grimmige Wolf (st. des Löwen) icht verslinde, daz ist der leide vient Altd. Pred. Schönb. 1,214. Níþhǫggr ziehen Sijmons und Jonsson mit Recht dem Niþhǫggr vor.*) So heisst auch sein Ebenbild (S. 152), der Leviathan, im Friedberger Crist v. 6 der nîdi̇go, dagegen ‚der gir‘ Ezzogesang 25,3, und gróþgan andskota nennt ihn das isländ. Homilienbuch. Nîðhycgende heisst der Teufel Crist 1110vgl. ags. Gîfer Seel. v. 118. Man sieht, das christliche Element herrscht doch auch hier vor.

Mehrere der angeführten Höllenbeschreibungen und auch die der Vsp. mögen wurzeln in einem viel tieferen Boden, in der Weissagung Ezechiels, deren Klänge wir weiterhin noch öfter vernehmen werden. Ezechiel wird im 8. Cap. durch ein göttliches Gesicht von Babylon vor den Tempel in Jerusalem entrückt. Neben goldstrahlenden Räumen sieht er, eingetreten in das ostium, quod respiciebat ad aquilonem, furchtbare Gräul. ‚Ecce omnis similitudio reptilium et animalium, abominatio, et universa idola domus Israel depicta sunt in pariete in circuitu per totum. Cap. 47 wird er nochmals vom Herrn nach diesem Platz geführt. Von der porta aquilonis aus sieht er rechts von Osten ‚aquas redundantes, und ein Mann führt ihn hinein ‚usque ad talos, usque ad genua, usque ad renes. Torrentem non potui pertransire, quonium intumuerant aquae profundi torrentis‘. Dazu kommt, dass jene c. 8,10 in ‚tenebris‘ verrichtete abominatio von Ezechiel 33,25 näher bestimmt wird. Er redet die Sünder an als solche, ‚qui sanguinem funditis et stetistis in gladiis vestris, fecistis abominationes et unusquisque uxorem proximi sui polluit.‘ Wir finden hier das nordwärts sich öffnende Tor der Hölle, die ja im Norden gedacht sich eigentlich südwärts zur Aufnahme der Ankömmlinge öffnen müsste, samt der Finsterniss (S. 167), aus den an den Wänden gemalten Schlangenbildern scheinen Schlangenwände geworden. Ein undurchwatbarer tiefer Strom bricht von Osten auch hier

---

*) Auch Bugge Stud. 1,484, der ‚schadengierig Hauender‘ übersetzt.

hervor, und die Menschen, die hier hausen, sind Mörder und auch hier plötzlich in einer bis auf den überraschenden Singular hin wörtlichen Übesetzung: unusquisque uxorem proximi sui polluit d. i. þanns annars glepr eyrarúno. Aber auch die meinsvarer kommen dort vor.

Das Bedenken nämlich, dass Ezechiel doch von dieser Welt, nicht der Unterwelt rede, wird durch die Auffassung des Hauptexegeten Ezechiels, des Hieronymus, beschwichtigt, der überhaupt dem Verfasser der Vsp. oft ein Führer gewesen ist. Denn von jener Vision des Propheten c. 8,4 sagt er (Migne 25,78): ‚juxta quam visionem possumus et caelos et profunda maris et inferna conspicere‘ und in seiner Deutung jenes torrens auf das Wasser des Lebens und der kirchlichen Lehre erinnert er a. O. 25,468 an die aquae turbidae, coenosae, amarae, die für die haeretici, versipelles und fraudulenti (meinsvarer?) bestimmt seien und in denen der ägyptische d. i. seit Hieronymus der höllische Drache (also Níþhǫggr) hause gl. Schönbach Altd. Pred. 1,44. 83. 411. Auch den torrens in der dunklen Stelle Hiob. 28,4 (qui) dividit a populo peregrinante eos (sc. lapidem caliginis et umbram mortis), quos oblitus est pes egentis hominis, et invios‘ deutet Honorius Spec. eccl. a. O. 853 im Wesentlichen nach Gregor M. Moral. l. 18 c. 30 (Migne 76,62) auf den ‚igneus fluvius, qui a facie Domini egreditur, per quem fidelis populus ab infideli in ultimis secernitur,‘ eine altdeutsche Predigt aber auf ‚daz snelle wazzer der helle, (daz) scheidet die nu herte sin, daz sie icht gutes tun und haben den namenglouben ane werk.‘ Ist der pes egentis hominis und sind die invii und die Harten und Unbarmherzigen und der trennende Fluss zu verkennen in der Vision des kranken Holsteiners Godeschalk, der an eine mit Schuhen behangene Linde kommt, die denjenigen, die im Leben Werke der Barmherzigkeit geübt hatten, gereicht werden, um eine Dornenheide zu passieren und dann an den breiten und langen Schwerterfluss zu gelagen? Mischen sich nicht auch hier biblische Vorstellungen mit den einfacheren germanischen von einer öden Dornenheide und einem schönen Rosengarten im Jenseits?

Eine neue Gruppe bilden die Str. 40—44.

40. Austr sat en aldna í Jarnviþe
ok fødde þar Fenres kinder.
verþr af ǫllom einna nekkver
tungls tjúgare í trolz hame.

41. Fyllesk fjǫrve feigra manna:
rýþr ragna sjǫt rauþom dreyra;
svǫrt verþa sólskin, of sumor epter
veþr ǫll válynd: vitoþ enn eþa hvat?

42. Sat þar á hauge ok sló hǫrpo
gýgjar hirþer, glaþr Eggþér;
gól umb hǫnom í gaglviþe
fagrrauþr hane, sás Fjalarr heiter.

43. Gól of ǫsom Gollenkambe:
sá vekr hǫlþa at Herjafǫþor;
enn annar gelr fyr jǫrþ neþan,
sótrauþr hane at sǫlom Heljar.

44. Geyr nú Garmr mjǫk fyr Gnipahelle:
festr mon slitna, en freke rinna.
fjǫlþ veit frøþa, fram sék lengra
umb ragna røk, rǫmm sigtíva.

Der Streit um die Herkunft der Völuspaideen erneuert sich mit jeder Strophe. Die Alte, die östlich im Eisenwalde Nachkommen des Fenriswolfes oder von der Art des Fenriswolfes gebiert oder nährt, mutet Einen zuerst ganz nordisch an. Riesen und Riesenweiber heissen öfter alt, und ostwärts liegen ihre Wohnsitze, wie Thors häufige Ostfahrten gegen sie bezeugen. Der Eisenwald ist nach Müllenhoffs schönem Nachweis D. A. 5,122 ein wilder, unermesslicher Wald, wie er auch sonst nach germanischem Glauben vor der Hölle wächst. Und da bald auf das Losfahren der Unholde gegen die Götter die Rede kommt, so war es wol angebracht, die Brutstätte derselben zu erwähnen. Auch können bei der 42. Str. noch andere nordische Beziehungen zu dieser Alten nachgewiesen werden. Aber aus der heidnischen Über-

lieferung erklärt sich doch nicht ganz die hervorragende Rolle, die sie hier als Vorbotin des Weltunterganges und jüngsten Gerichts übernommen hat. Ihr Name wird hier darum geheimnissvoll verschwiegen, jenes ,en aldna' macht ihr echtes Heidentum nach einer früheren Bemerkung (S. 132) verdächtig, und uns ist überhaupt nichts in irgend einer heidnischen Überlieferung von einer derartigen bösen, im Osten gelegenen Brutstätte von Ungeheuern bekannt. Dagegen weiss die christliche Überlieferung von einer solchen und stellt sie in verschiedenartigen Formen dar. Im Osten wohnen die Kainiten vgl. Dillmann Buch Henoch S. 184, von denen die Unholde in der Welt stammen Beov. 107.1261. ten Brink Beov. 10. Paul-Braune Beitr. 13,210. Bugge Stud. 1,71. Scherers Geistl. Poeten d. deutschen Kaiserzeit 1,19. Schon Jes. 13,19 f. prophezeit der Babylon illa gloriosa: ,Nec ponet ibi tentoria Arabs nec pastores requiescent ibi. Sed requiescent ibi bestiae et replebuntur domus eorum draconibus et habitabunt ibi struthiones et pilosi saltabunt ibi, et respondebunt ibi ululae in aedibus ejus et sirenes in delubris voluptatis, und im Daniel 14,22 wird ein grosser Drache von den Babyloniern verehrt. In Justins Apol. 115 wie im Talmud sind die bösen Geister die Seelen der babylonischen Turmbauer vgl. Hamburger Realencycl. z. Bibel u. Talmud 2,281. Nach Honorius a. 1094 ist Kain der erste Bewohner Babylons, und es wird im grossen Babylon von der Hure aus dem Geschlechte Dan der Antichrist geboren und in Corozaim, also auch im Osten, von Zauberern (maleficis) ernährt Isidor. in Gen. Migne 83,283 (Scherer Geistl. Poeten 54) Honor. a. O. 1163. In hac Babylonia Antichristus nasciturus fertur, ut dicitur: de hac Babylone exivit coluber, qui totum mundum devorabit a. O. 115. Die Babylonii sind des Teufels chint Altd. Pred. Schönbach 1,14. Jenem ,en aldna' entsprechend heisst Babylon illa magna Apoc. 14,8. mhd. oft die alte Babylonie: ,in der alden Babilonie sint trachen und lintwůrme . . und aller slahte bose und ůbel gewůrme' Altd. Pred. Schönb. 1,100. Im Friedberger Antichrist (Denkm.[2]

No. 31. S. 85.400) ‚sal dragen (den Antichrist) ein wîb hin zu der urdeilischer zît, dû wird unsêlîc — von ubeler geluste, daz barn wirsista in Babylone‘ vgl. Adso in Haupts Zs. 10,266. Babylon wurde aber nach der Prophezeiung des alten Bundes im Mittelalter als eine wilde, unermessliche Wüste gedacht. So erklärt sich hier das alte ostwärts im wilden unermesslichen Walde wohnende Weib, welches die Fenriskinder gebiert oder aufzieht für das jüngste Gericht, das ja nun hier geschildert werden soll.*) Und gerade der Fenriswolf entspricht jenem im Osten verwahrten Untier Behemoth des B. Henoch, beide aufgefüttert zum jüngsten

---

*) Nach Piper Mythol. d. christl. Kunst 2,82 erscheint im jüngsten Gericht in der Grabkapelle des Gregoriusklosters auf dem Athos eine gekrönte Frau, spinnend, auf einem Drachen sitzend, der einen verschlungenen Menschen ausspeit, in der Kirche desselben Klosters ein königliches Weib, sitzend zwischen brüllenden Löwen, die auf einem Drachen liegen, in der Linken eine lange Schlange, in der Rechten einen grossen Kelch, woraus 6 Vipernköpfe hervorkommen. Pipers Deutung dieses weiblichen Wesens auf die Erde scheint falsch. Die babylonische Hure ist gemeint, wie denn Babel als prachtvoll geschmücktes Weib mit dem Goldkelch, auf einem mehrhäuptigen Tier sitzend, feststehender Typus in der christlichen Lehre und Predigt ist. Und nicht eine der nord. Wolfsreiterin Hyndla vergleichbare Frau, sondern eben wieder die babylonische Hure ist rechts am Portal der Jakobskirche in Regensburg zu erkennen, wie auch Panzer Beitr. 2,347 schon gewittert hat, indem er auf die Apoc. 12 verweist vgl. o. S. 147. Denn auf der rechten Seite sitzt ein Weib auf einem Löwen, der entweder zwei Häupter oder ein einziges einen Menschenkopf ausspeiendes Haupt hat, und darüber ein Drache, der ein Tier verschlingt und einen Menschen mit seinem Schwanz umringelt, und wiederum darüber die Mutter Gottes mit ihrem Sohne. Die Wandfläche links vom Portal hat parallel laufende, aber nicht so klare Darstellungen. Ist nicht die sogenannte männliche Figur ein gebärendes Weib, das die Knie zusammenpresst? Auch Pipers Deutung a. O. 2,83 der reichen, bekränzten Frau eines andern Gerichtsbildes, die von einer Schlange umringelt auf zwei Löwen sitzt und von zwei Adlern gehoben wird, ist falsch. Sie ist nicht die Erde, sondern die vom Drachen verfolgte Mutter Gottes Apoc. 12,14: ‚et datae sunt mulieri alae duae aquilae magnae‘. Wenn die Ungeheuer auf solchen griechischen Darstellungen a. O. 2,83 die menschlichen Glieder wieder von sich geben zum jüngsten Gericht, so stimmt das wieder zu der Regensburger Darstellung, die auf griechische Vorbilder zurückgehn muss.

Gericht (S. 149). Nach demselben Buch c. 56 brechen aus dem Osten auch noch andere Gewalttäter, die von den Engeln am jüngsten Tage aufgeregt werden, wie Löwen und hungrige Wölfe, hervor, um das Land der Auserwählten zu betreten und ein furchtbares Blutbad anzurichten.

Unter diesen Untieren hebt der Völuspadichter einen als den vornehmlichsten ‚af ǫllom einna nekkver‘ heraus, der die Sonne verschlingt. Dieser ‚tungls tjugari‘ Gestirnräuber ist nicht der Wolf Hati, sondern gerade der Fenrir, wie Müllenhoff sich DA. 5,203 selber berichtigt vgl. Vafþr. 46 J. Grimm DM.[4] 1,203. 2,588. Panzer Beitr. 2,510. Dies wird eine germanische Erklärung der Sonnenfinsterniss sein, wie sie ähnlich bei andern Völkern vorkommt. Aber das ‚fyllesk fjǫrve feigre manna‘ ist wieder nicht nordisch, sondern orientalisch. Denn jenes bis zu Gottes Strafgericht gefütterte Untier des Ostens, Behemoth, wird dann Söhne, Mütter, Kinder und Väter töten und offenbar auch verschlingen entgegen der späteren jüdischen Mystik, nach der Behemoth und Leviathan dann selber zum Mahle dienen Dillmann a. O. Hamburger Realenc. z. Bibel u. Talmud 2,1312. Darum ist es auch nun nicht nötig nach dem Vorgang Müllenhoffs D. A. 5,126, dem Worte ‚feigr‘ den im Nordischen unbezeugten Begriff ‚eben getötet‘ oder ‚Leiche‘ unterzulegen. Der gewöhnliche Sinn ‚dem Tode verfallen‘ ist festzuhalten. Auch brauchen wir nun nicht wie Müllenhoff eine Leichenfütterung des Wolfes auf den nicht nachgewiesenen Glauben zu stützen, man füttere den Wolf der Sonnenfinsterniss, wenn man Leichen unbestattet liesse. Dagegen bezieht er wieder mit Recht das ‚rýþr ragna sjǫt rauþom dreyra,‘ das Röten des Göttersitzes d. i. des Himmels, auf die öfter erscheinenden Nebensonnen, den von den Skandinaviern sogenannten solvarg oder solulv, die ulfakreppa Wolfsnot der Isländer, die von übelster Vorbedeutung war. Doch rechnet schon Gregor Homilien z. Evang. I no. 1 (Migne 76,1078) zu den Zeichen des jüngsten Gerichts: igneas in coelo acies, ipsum qui postea humani generis fusus est sanguinem coruscantem vgl. ‚man sah an dem himel fiurein schar die daz bedutten, daz

der leut vil erslagen solte werden‘ Altd. Pred. Schönbach 1,10. Mit der bedrohlichen Naturerscheinung der Heimat verband also der Dichter eins der fremden Vorzeichen des letzten Verderbens, und Sonnenfinsterniss und allgemeines Sterben künden nach Str. 40 und 41 den grossen Weltuntergang an, so wie auch das andauernd schlechte Wetter der darauf folgenden Sommer. Die allein überlieferte Lesart ‚sumor, sumur‘ acc. pl. neutr. braucht nicht geändert zu werden, wie Vigfusson, Müllenhoff und Sijmons meinen, um dem Worte in der Vsp. das ältere männliche Geschlecht zu verleihen. Die Vsp. ist für diesen Anspruch nicht alt genug. Ohne Frage sind wir hier im Begriff, aus dem Gebiet der fremden, rein literarischen Ueberlieferung in das der heimischen, zum Teil noch aus dem Naturmythus schöpfenden überzutreten. In den nächsten Strophen 42. 43 stehen wir schon mitten darin, ja wir erkennen nun in diesen Strophen neue Varianten der einfachen urnordischen Weissagung schwerer Ereignisse, wie sie in den Zusatzstrophen 20.31 (S. 91. 135) durch das Erscheinen der Nornen, bez. Valkyrien eingeleitet wurden. Nach einem ungeheuren Umschweif durch die christlichen Vorstellungskreise kehrt der Verfasser jetzt zur heimischen Bahn zurück.

Nach Müllenhoffs eindringlicher Untersuchung DA.5,128 ist Eggþér, der Riesin Hirte, der fröhlich die Harfe schlagend auf einem Hügel unter dem Vogelwald sitzt, der aus der Naturvorstellung des Morgenwindes hervorgegangene grenzhütende Schwertknecht. Er legt dessen Beiwort ‚gýggar hirþer‘ übrigens nicht als Hirten, sondern Gemahl der Riesin aus und erinnert an die ähnlich benannten und gearteten Eckehart und Eckewart der deutschen Heldensage. Diese im Wesentlichen völlig zutreffende Charakteristik bedarf einer etwas näheren Erklärung, um den Zusammenhang deutlicher zu erkennen, in welchem Eggþér in diesem Gedichte steht. Eggþér ist ags. Ecgþeóv — so heisst z. B. Beowulfs Vater —, ahd. Age-, Egideo und ist ein höchst passender Name für einen Grenzwart, der mit gezogenem Schwert seiner Marke hütet und wie Eckewart Nibel. L. 1571

(Holzm. 1672) ‚viel traurig' wird, als Hagen ihm im Schlaf sein starkes Waffen wegnimmt. Dabei muss man sich erinnern, dass auch diese Schwertmannsscene fast unmittelbar auf die Weissagung der wilden Wasserweiber an Hagen folgt. Eigen ist eben allen diesen in der Sage berühmten Schwertleuten das Amt der Wacht über ein paradiesisches Gebiet, hinter dem aber das Reich des Todes beginnt. Der Eckewart des Nibelungenliedes behütet die Rüdegersmarke, die uns wie ein Paradies geschildert wird, er warnt aber zu spät vor Weiterfahrt nach Osten in das Todesland der Heunen. Der Breisacher Eckewart oder Eckehart (Aki Thidrekss.) ist der treue Pfleger der Harlunge, der Harlungentrost und sitzt vor Frau Venus Berg bis an den jüngsten Tag, alle, die hinein wollen, warnend im Anhang des Heldenbuchs W. Grimm D. H.[2] 292. So sitzt hier Eggþér in dem jenem Iarnviðr offenbar entgegengesetzten Gaglviðr, der, wie der deutsche Waldname ‚Vogelsang,' einen schönen paradiesischen Hain bedeutet. Aber dahinter liegt das Reich der Unholdin, deren Hirte er ist, und die doch wol trotz ihrer gelehrten Umgestaltung in der Eisenwaldbewohnerin Str. 40 nicht zu verkennen ist. Denn auch darin stimmen die deutschen Männer mit den nordischen überein, dass sie vorzugsweise einer Frau Diener heissen. Der Nibelungeneckewart ist Kämmerer der Kriemhilt, die im Heunenlande ganz Dämonin wird, der treue Eckhart sitzt vor dem Berg der teuflischen Frau Venus, oder er zieht in Thüringen und im Mansfelder Lande mit weissem Stabe vor dem wilden Heer der winterlichen Frau Holda einher, indem er wiederum sorglich die begegnenden Leute aus dem Wege weichen heisst Grimm D. S. no. 7.314.

Die deutschen Sagen bestätigen Müllenhoffs Deutung des nordischen Eggþér auf einen Winddämon aufs beste, wenn dieser auch nicht auf den Morgenwind beschränkt werden darf. Denn die Winde sind in den Mythen überall fröhliche Spielleute Indog. M. 1,295, wie hier Eggþér fröhlich die Harfe schlägt, dann aber auch Heldenerzieher (S. 54), wie der Breisacher Eckehart die Harlungen erzieht, und die

Vorboten gewaltiger Stürme, wie der getreue Eckehart des wilden Heers, der tiefgreifendsten germanischen Personificirung des Sturms. Endlich sind sie Grenzhüter, namentlich unterirdischer Reiche. Vor dem hesiodischen Tartaros *ἔνθα καὶ ἔνθα φέρει πρὸ θύελλα θυέλλη ἀργαλέη* Theog. 742, und personificirt sitzen die hunderthändigen Hekatoncheiren davor als *φύλακες πιστοί* Theog. 735. 815, echte Winddämonen, wie sie schon die Schol. Theog. 139 und Gerh. J. Vossius Theolog. gentil. l. III c. 2 richtig erkannten (vgl. Indog. Mythen 2,460. 472), während Bernhard bei ihrer Deutung im Roschers Mythol. Lexicon 141 trotz dem gleich darauf folgenden Aegis-Artikel Roschers zu Meerriesen abirrt. So sitzt auch Eggþér hier, als fröhlicher Wind schwere Stürme ankündend und gewiss auch wie Eckehart auf den jüngsten Tag hindeutend.

Die Sage vom wilden Jäger Wodan-Odin, die in ganz Deutschland zu Hause ist, reicht nordwärts über den Süden Skandinaviens nicht hinaus, aber im höheren germanischen Norden bis nach Island hin ist die wilde Jagd in einer anderen auch in Deutschland begegnenden Form, nämlich als gespenstisches Sturmgefolge einer Frau, wol bekannt. Und zwar hat diese Frau nicht den Charakter einer bloss zur Winterszeit unholden Göttin, wie in Deutschland, sondern den einer alten Riesin. In Norwegen heisst diese wilde Jagd Aaskereia, Aaskereida, was nicht aus asgardreida verderbt ist, wie Grimm DM.[4] 2,789 zweifelnd annahm und schon Gröndal Ann. f. nord. Olddk. 1863 S. 36 mit Recht bestritt, sondern aus aska Blitz und reid Donner gebildet, worauf Grimm a. O. übrigens ebenfalls schon hinwies. Es ist also deutlich das Unwetter gemeint. Der um die Julzeit umfahrende Zug hat dieselbe Wirkung und Zusammensetzung wie die deutsche wilde Jagd. Man muss ihm aus dem Weg weichen, oder sich platt auf den Boden werfen, und er besteht aus Seelen, die nicht so viel Gutes taten, dass sie den Himmel, nicht so viel Böses, dass sie die Hölle verdienten. Die echt heidnische Anschauung von den Seelen als umfahrenden Winden scheint hier versetzt mit einer ethischeren christlichen. So wirbeln

vor dem Höllentor im 3. Gesang der göttlichen Komödie die Seelen derjenigen, die sonder Schande und sonder Ruhm lebten und deswegen vom Himmel, wie von der Hölle abgewiesen werden. An der Spitze des nordischen Zuges fährt die Gurorysse oder Reisarova d. i. Guroschwanz, sie hat nämlich einen hässlichen Schwanz wie auch Huldra. Guro stammt wol nicht, wie Grimm meint, von an. gífr Riesin, sondern von an. gýgr Riesin, das norw. gjjvr, gjure, als deren Hirte ja nun auch in unserer Strophe Eggþér erscheint. Und in Tat fehlt auch der Gurorysse der männliche Herold nicht. Wenigstens in Storaker og Fuglestvedt Folkesagn i Lister og Mandals Amt 106 zieht ihr ein Mann, Sigmund, voran, und der entsprechenden isländ. Grýla, die gleich ihr mit ihren 15 Schwänzen zur Julzeit umzieht und gleich ihr namentlich ein Kinderschreck ist und schon in der Sturlunga S. 1,246 und im Verzeichniss der Riesenweiber der Sn. E. 1,551 vorkommt, ist ein Mann Namens Leppa-Lúða gesellt. Sie sind beide tröll und fressen Menschen, und er zeugt mit ihr, der ‚gömul herkerling', zwanzig furchtbare Kinder, das sind die Jólasveinar Arnason Islenzk. þjóðsögur 1,218. Ja auf Thelemarkens Fjeld kündet das Erscheinen der Aaskereia Kampf und Tod an Faye Norske Folkes. [2]66, wie Schnellerts Zug im Odenwald S. 179. Wir erkennen nun deutlich, dass Müllenhoff nicht Recht hatte, die gýgr der 42. Str., deren hirþer Eggþér ist, von der Alten, die das menschenfressende Feurisgeschlecht im Eisenwalde gebiert, zu trennen, dessen vornehmster ‚í trolz hame' die Sonne verschlingt, und ausserdem erkennen wir aus der unheilverkündenden Erscheinung, was unsern Dichter veranlasst hat, mit der grossen Babylonierin die Riesin seines Heidentums zu verschmelzen. Alle diese Beziehungen des Schwertdämons zur Unterwelt, zur wilden Jagd und zu einer Frau tragen dazu bei, die nächsten Strophen aufzuklären, und führen zur Annahme eines ursprünglichen inneren mythischen, nicht poetischen Zusammenhangs ihres Inhalts mit dem Inhalt der jetzt davon getrennten, gleichfalls durch ihr germanisches Gepräge ausgezeichneten Nornen- und

Valkyrienstrophen. Die Bilder dieser Strophen stellen im Grunde ein und dasselbe dar, germanische Personificationen unheildrohender Naturereignisse.

Die wilde Jagd nämlich steht namentlich nach süddeutscher Sage in engstem Verbande einerseits mit den drei wilden Frauen oder Heilrätinnen, die genau den nordischen Nornen entsprechen, andrerseits mit krähenden Hähnen und einem gespenstischen Hunde, wie sie auch hier in Eggþers Nähe erscheinen. Auch der Gesang dieser süddeutschen Frauen verkündet grosse Ereignisse (S. 91). Die Gjoadwand d. h. die Wand der wilden Jagd bei Berchtesgaden stösst an die Bacherwand mit dem sogen. Frauenloch, in welchem drei wilde Frauen wohnen Panzer Beitr. 1,9. Im Bonholz (Bannholz), woran der Einwald grenzt, wohnen drei Frauen in weisser, schwarzer und halb weisser, halb schwarzer Tracht. Dort bewacht ein schwarzer Hund einen Schatz und fährt das ‚Nachtgjoad‘ um 1,76. Ein Jäger, von einem schwarzen Hund begleitet, erscheint Mitternachts und darauf 3 Fräulein in weissem oder halb weissem, halb schwarzem Kleid, und während sie singen, kräht drei Tage der Gockel in der Tiefe des versunkenen Schlosses 1,59. Der wilde Jäger (Willemännchen) wohnt über der Wehld, wo die drei Jungfrauen vom Hund begleitet werden und in der Tiefe der Göcker kräht 1,187. Auch der berühmten Schnellert im Odenwald, aus dem das wilde Heer zog, wenn Krieg bevorstand, wurde von 3 verwunschenen Schwestern in jener verschiedenfarbigen Tracht bewohnt, mit denen ein schwarzer Hund bellend gieng. Zuweilen setzte sich ein Hahn auf die Mauer und krähte 1,195. Im Walde bei Ursensoln in der Oberpfalz haust der wilde Jäger und wohnen in einem Hügel, in dem ein Hund einen Schatz bewacht, Jungfrauen. Wenn nachts ein alter Mann, worunter offenbar der wilde Jäger zu verstehen ist, in die Hände klatscht, so krähen viele Hähne 1,105. In diesen Beispielen, die sich aus Panzer leicht vermehren lassen, muss bemerkt werden, dass die schwarze von den drei Schwestern auch Held oder Rachel heisst, also der nordischen Hel entspricht und ebenso aus

der dritten Heilrätin hervorgegangen wie Hel aus der dritten Norne. Wir haben hier das ganze Personenverzeichniss der 20. und 42. bis 44. Strophe beisammen, und diese süddeutschen Sagenfiguren, wenn sie auch etwas anders ausgestattet und nicht so plastisch gruppirt sind, haben doch denselben Ursprung und dieselbe Bestimmung wie die nordischen. Über den Ursprung könnnen wir kaum zweifeln, wenn wir uns unserer obigen Auffassung der Nornen, bez. Valkyrien als Wolkenfrauen und des Eggþers und des wilden Jägers auf den Wind, endlich auch noch der Bemerkung (o. S. 10. 90) erinnern, dass die älteren, einfacheren, volkstümlichen Weissagungen, zu denen zwar am allerwenigsten die Vsp. als Ganzes, wol aber diese Partie gehört, in Wettererscheinungen die Zukunft zu lesen suchten und deswegen auch vornehmlich aus diesen ihren Bildervorrat, ja den Gang ihrer Erzählung schöpften. Nachdem die Wolkenfrauen herangeschwebt sind und der Wind seine noch fröhlichen Weisen angestimmt hat, bricht das Gewitter mit seinen verschiedenfarbigen Blitzen und Geräuschen los. Der Flügelschlag und das Geschrei, das in so vielen deutschen Sagen und dänischen Volksliedern drei Hähne, ein weisser (hier goldner), ein roter und ein schwarzer (hier russroter) hinter einander vor einer Katastrophe erschallen lassen, bezeichnen, wie Laistner Nebels. 243 mit Recht bemerkt, das zuckende Aufflammen der Wetterwolke mit dem nachfolgenden Donner vgl. Grimm D. M. 558. Grundtvig Gamle Danske Minder 1,6. Strackerjan Oldenb. Sagen 1,245. Germania 11,86. Das Geheul des Höllenhundes in der 44. Str. bedeutet die Steigerung des Windes zum Sturm, der nun erderschütternd aus der fernsten Tiefe, der Hölle, sich erhebt. Dies Alles ist ohne Zweifel echt germanisch, nur ist der Hund in der Vsp. antik zugestutzt worden. Seinen Namen Garmr, der aus der nordischen Sprache nicht zu erklären ist, hat Bugge Stud. 1,179 wol mit Recht aus dem seines römischen Collegen Ceberus abgeleitet, dessen ‚er‘ sich in ‚ar‘ verwandelte, wie in dem aus mercatus entstandenen an., Marknaðr, und dessen rb zu rm wurde, wie in dem aus verbena entstandenen

ags. vermena. Dagegen spricht nicht, dass er im Formáli der Sn. E. 7 Serberus heisst. Ja bei dem

,Geyr nú Garmr mjǫk fyr Gnipahelle'

scheinen dem Dichter die Aeneishexameter 6,417 unmittelbar vorgeschwebt zu haben:

Cerberus haec ingens latratu regna trifauci
personat, adverso recubans immanis in antro.

Denn das adversum antrum die vorstehende Höle gibt genau der Gnipahellir, eine unter einem vornüberhangenden Fels liegende Höle wieder. Mag Gnípahellir, oder Gnipahellir, wie Sievers Paul-Braune Beitr. 6,313 aus metrischen Gründen einsetzen zu müssen glaubt, langen oder kurzen Vokal in der ersten Stammsilbe haben, jedenfalls enthalten die beiden Varianten Gnipahellir, Gnupahellir den angegebenen Sinn, weil gnipa f. und gnupr m. in dieser Bedeutung übereinstimmen.

Die deutschen und nordischen Sagenfiguren haben nicht nur im Wesentlichen dieselbe Form, sondern auch dieselbe Geltung und Bestimmung. Die Wettererscheinungen, die in der Natur einen wilden Krieg der Elemente hervorbringen, veranlassen in ihrer mythologischen Verkörperung einen grossen Aufruhr in der Welt der Dämonen, in welchem diese siegen oder untergehen. In der bescheideneren deutschen Form versinkt nach ihrem Erscheinen ein Schloss krachend in die Tiefe mit den Schwestern, dem Hunde, den Hähnen; doch deutet auch diese schon dadurch auf andere weitere bedeutende Ereignisse hin (S. 179), und der treue Eckhart verschwindet sogar erst am jüngsten Tag (S. 176). Der Dichter (oder auch hier der Interpolator?) der Vsp. hat diese altgermanischen schlimmen Wettermythen nur zum Anfputz seiner in der Form einer aphoristischen Prophezeiung vorgetragenen Heilsgeschichte der Menschheit oder vielmehr der damit verbundenen Schicksalsgeschichte der Gottheit verwendet. Seine Seherin blickt weiter als die heidnischen Völvur, sie kennt die ragna røk, rǫmm sigtíva, die gewaltigen Geschicke der Siegesgötter, und er verteilt kunstvoll die 3 Hähne auf die drei Welten. Der Haupthahn, der entscheidende,

kräht aber auch in der Vsp. aus der Tiefe der Hölle. Die von Müllenhoff Zs. 16,166 besprochenen Wörter **ragnarøk** n. pl. Entscheidung der Götter Vsp. 44 und **ragna røkkr** n. sg. (got. riqiz) Dunkel der Götter Lokas. 39 vgl. Hyndl. 1. scheinen beide eher christlich als heidnisch, denn die überhaupt noch nicht als altgermanisch nachgewiesene Idee vom Weltuntergang wird christlich z. B. von Honorius Spec. a. O. 1077 bezeichnet durch ‚dies judicii‘ oder ‚dies domini‘ nach altprophetischem Sprachgebrauch, aber auch zweimal Spec. a. O. 1076. Expositio in Cant. Cant. a. O. 455 durch ‚vespera mundi,‘ was die altdeutsche Predigt Schönbach 2,13 bei der im Übrigen wörtlichen Übersetzung der ersten Stelle aus Honorius durch das gewöhnliche ‚jungiste urtail‘ wiedergiebt.

45. Brøþr mono berjask   ok at bǫnom verþask,
mono systrungar   sifjom spilla:
hart's í heime,   hórdómr mikell;
skeggǫld, skalmǫld   skilder 'o klofner
vindǫld, vargǫld,   áþr verǫld steypesk,
mon enge maþr   ǫþrom þyrma.

46. Leika Míms syner;   en mjǫtoþr kyndesk
at eno gamla   Gjallarhorne;
hǫtt blǽss Heimdallr,   horn's á lopte:
mǽler Óþenn   viþ Míms hǫfoþ.

47. Skelfr Yggdrasell   askr standande,
ymr et aldna tré,   en jǫtonn losnar.
hrǽþask aller   á helvegom,
áþr Surtar þann   sefe of gleyper.

48. Hvats 's meþ ǫ́som,   hvats' meþ ǫlfom?
gnýr allr jǫtonheimr,   ǽser 'o á þinge,
stynja dvergar   fyr steindurom,
veggbergs víser: vitoþ enn eþa hvat?

u. s. w.

49. Geyr nú Garmr vgl. 44.

Die heidnisch-christliche Zwitternatur des Gedichts zeigt der Vergleich der 45. Str. mit dem Vorhergehenden und Nachfolgendem. Plötzlich werden wir hier mitten aus dem

bunten Treiben einer überwiegend germanischen Mythenwelt in die nackte, harte Wirklichkeit, in die entartete Menschheit hinabgerissen, aus Himmel und Hölle auf die Erde. Nun ist es wol richtig, dass, wie Müllenhoff DA. 5,21 bemerkt, der Gedanke, den Eintritt des Weltuntergangs an die Auflösung der ersten Grundlagen des sittlichen Daseins anzuknüpfen, sich überall von selbst und mit Notwendigkeit ergebe und immer die Schilderung des äussersten sittlichen Verfalles ähnliche Züge und Gedanken aufweisen müsse. Auch behauptet er S. 140, dass die hier geschilderte Auflösung des auf dem Grunde der Familie ruhenden Lebens der Germanen in der Vsp. durchaus vom germanischen Standpunkt angesehen worden sei, und man kann noch hinzufügen, dass sich die furchtbaren moralischen Nöte, die Island im 11. und 12. Jh. z. B. zu Bischof Isleifs oder auch Saemunds Zeit durchmachte, in diesen Strophen wiederspiegelten.

Da es aber fraglich ist, ob überhaupt die Weltuntergangsidee wirklich eine einheimische war, und da andrerseits schon bis hierhin nachgewiesen wurde, dass unser Dichter fasst ausschliesslich fremde Ideen vorträgt, da ferner die Annahme nahe liegt, das ihm, als Geistlichen, gerade mehrere derjenigen Schriften bekannt sein mussten, in denen dieselben Zustände mit der christlichen Tendenz aufs jüngste Gericht geschildert werden, und da wir endlich die Art der Darstellung des Sittenverfalls nicht als specifisch germanisch anerkennen können, so müssen wir auch hier uns fragen, ob nicht auch hier fremde Muster benutzt worden seien. Die von Bang herangezogenen sibyllinischen Orakel kommen hier allerdings nicht in Betracht, wie Müllenhoff DA. 5,21 richtig bemerkt. Auch einen von den aus dem berühmten Akrostich des 8. Orakels entwickelten 6 verschiedenen Typen der Legende von den 15 Zeichen vor dem jüngsten Gericht, die Nölle PBB. 6,412 hervorhebt, erkennt man nicht wieder. Der Verfasser der in der Vsp. geschilderten Zeichenfolge scheint seinen eigenen Weg zu gehen, aber er lenkt doch mit der 45. Str. vollständig in die christliche Bahn ein, indem er das grosse Thema der Predigt am 2. Adventssonntag von den Zeichen

der Wiederkunft des Herrn und dem Weltuntergang: ‚Erunt signa in sole et luna.‘ das die 3 Evangelisten Matth. 24,3. Marc. 13,4. Luc. 21,7 und die oft wiederholten Homilien Gregors d. Gr. in Evang. lib. I. no. 1 Migne 76,1077 und Haymo's von Halberstadt 2. Homilie Migne 118,17 f behandelten, in sein Gedicht aufnahm, ohne hie und da einen seiner eigenen Welterfahrung entnommenen Zug auszuschliessen.

Das erste Zeilenpaar der 45. Str. ‚Brǿþr—spilla‘ gibt offenbar im Wesentlichen wieder Marc. 13,12, wo der Herr von den Zeichen des jüngsten Gerichts spricht: ‚Tradit autem frater fratrem in mortem et pater filium et consurgent filii in parentes et morte afficient eos.‘

Die Zeilen

hart's i heime, hórdómr mikell;
mon enge maþr ǫþrom þyrma

entsprechen bis auf den hórdómr mikell Marc. 13,8. Matth. 24,7 ‚et erunt pestilentiae et fames et terrae motus per loca 10 et invicem tradent et odio habebunt invicem‘ vgl. Jes. 9,19. ‚In ira domini exercituum conturbata est terra, vir fratri suo non parcet.‘ Der ‚hórdómr mikell‘ riss auf Island namentlich im Winter 1056/7 in Folge furchtbarer Hungersnot so tief ein, dass ‚lögmaðrinn átti mæðgur tvær‘ Bisk. S. 1,62. Maurer Bekehr. 2,589. vgl. Giesebrecht Gesch. d. d. Kaiserzeit 2,527. Diesen Umstand, der sich übrigens noch im 12. Jh. wiederholte, mag der Verfasser der Vsp. aus eigner bittrer Erfahrung oder aus der seiner Vorfahren eingefügt haben. Der Interpolator der beiden Zeilen:

skeggǫld, skalmǫld, skilder 'o klofner
vindǫld, vargǫld, áþr verǫld steypesk

verwendet dieselbe biblische Quelle; er verwandelt nur den Fragesatz in einen Nebensatz, denn Marc. 13,4. 7 heisst es: quando haec omnia incipient consummari? (verǫld steypesk) cum audieritis bella et opiniones bellorum. Exsurget gens contra gentem et regnum super regnum et erunt terrae motus‘ vgl. v. 19 die tribulationes, quales non fuerunt ab initio creaturae. Lucas 21,11 fügt den ‚praelia‘

hinzu ‚terrores de caelo‘ und Gregorius M. in evangel. hom. 35 (Migne 76,1259) bemerkt dazu, dass in einigen Handschriften der Bibel gefunden werde: terroresque de caelo et tempestates vgl. Lactant. instit. div. VII. c. 16. Diese Stürme würden die vindǫld wiedergeben. Der weitere Zusatz in H.: ‚grundir gjalla, gifr fljugandi‘ will auch die terrae motus nicht übergehen und vielleicht mit dem fliegenden Unhold die vom Evangelium auch erwähnte Pest bezeichnen, die wol als Fillerte d. i. Schmetterling den Leuten an den Hals fliegt Grimm DM. 3,348.

Man könnte glauben, dass die Eröffnungen des Herrn noch weiter eingriffen. Denn Matth. 24,29: ‚Statim autem post tribulationem dierum sol obscurabitur et luna non dabit lumen suum et stellae cadent de caelo‘ kehrt alldings in der Str. 57: Sól tér sortna, hverfa af himne heiþar stjǫrnor wieder, jedoch ist diese aus der fast gleichlautenden Schilderung in der Apocalypse abzuleiten. Dagegen lässt sich der folgende der 30. Matthaeusvers: ‚et tunc parebit signum Filii hominis in caelis‘ alsbald in der 46. Str. wiedererkennen.

Die Annahme, die 45. Str. sei aus einer christlichen Quelle geflossen, wird unterstützt durch die Tatsache, dass die abweichenden Schilderungen der unheilschwangeren Wetter- und Zeitläufte im Vafþr. und in der Sn. E. 1,202 ebenfalls auf eine christliche, aber von jener verschiedene zurückführen.

Vafþr. 44 Hvat lifer manna, þás enn mǽre liþr
fimbolvetr meþ firom?
45 Líf ok Lífþraser, en þau leynask mono
í holte Hoddmimes;
morgendǫggvar þau sér at mat hafa,
en þaþan af alder alask.

Vgl. Sn. E. 1,186: Um ragnarøkkr . . . vetr sá kemr, er kallaðr er fimbulvetr. þá drífr snær or ǫllum áttum; frost eru þá mikil ok vindar hvassir; ekki nýtr sólar; þeir vetr fara þrír saman ok ekki sumar milli, Sn. E. 1,202: En i ‚holdi‘ U Mimis (En þar sem heiter Hoddmímisholt Wr) leynask meyjar i Svarta logi (menn tveir i Surta loga Wr),

er svá heita: Líf ok Leifþrasir ok hafa morgindǫggvar fyrir mat.‘ Bei Lactanz Instit. div. 7,16 nämlich gehen dem jüngsten Gericht ebenfalls voran: ‚discordiae civiles, nulla requies bellis exitialibus, detestabile atque abominandum tempus, quo nulli hominum sit vita jucunda. Aër enim vitiabitur et corruptus ac pestilens erit, modo importunis imbribus, modo inutili siccitate, nunc frigoribus, nunc aestibus nimiis‘ und weiterhin: ‚fiet enim vel aestas in hieme, vel hiems in aestate.‘ Darauf folgen die Himmelserscheinungen. Nach Honorius a. O. 391 herscht vor Christi Ankunft ein langer Winter und eine maxima tempestas bellorum in toto orbe, bis dann der Frühling calore fidei sancti Spiritus terram solvit, nach a. O. 1163 vor seinem Wiedererscheinen zum jüngsten Gericht. So auch Haymo v. Halberstadt Homiliae de tempore Migne 118,23: pulchre autem regnum Dei aestati comparatur, quia sicut aestatis tempore sol lucidior et splendidior apparens mundum illuminat, ita post judicium omnis humana fragilitas omnisque tentatio transiet vgl. Altd. Pred. Schönbach 2,11: wan also der sumer chumt, so sind die regen und der winderfrost für; also ist, so der jungist tag nahent u. s. w.*)

Auch der von Snorre für diesen Winter angenommene Zeitraum von 3 Jahren stimmt genau zu dem Ansatz des Honorius a. O. 940. 1163, nach welchem der losgekommene Antichrist vor dem jüngsten Tage drei, oder drei und ein halbes Jahr tobt. Auch nach Commodians Carmen apologeticum v. 800 um 250 tobt der antichristliche Nero 3½ Jahr gegen die Christen. Nun tritt aber eine Vermischung neutestamentlicher Ideen mit alttestamentlichen, ja mit stoischen zu Tage, die in die sibyllinischen Orakel und durch sie, was Nölle übersieht, auch in die Legende von den 15

---

*) Nach der Stoikerlehre wechselte die Weltperiode in Ekpyrosen oder Sommern und Diluvien oder grossen Wintern. Die Ekpyrose verzehrt einmal die Welt und das Diluvium vertilgt alle lebenden Wesen der Erde. Sie tritt bei Seneca nat. quaest. III 28 f. ein, wenn Gott es für gut findet, eine neue unschuldige Menschheit zu erzeugen vgl. Zeller Philos. d. Griechen III 1,224.

Zeichen gedrungen ist. Ein Teil der Menschen überlebt die Katastrophe. Das sagt auch dem weitherzigen und in vielen Stücken so ketzerischen Lactanz zu. Nach ihm a. O. gehen in dieser schrecklichen Zeit zwar zwei Drittel der Menschen zu Grunde, die übrigen aber fliehen nach Cap. 17 in solitudines (desertas solitudines Lactant. Epitome c. 71). ‚Tunc' heisst es in der Epitome c. 72 weiter ‚descendit a Deo pluvia benedictionis matutina et vespertina . . omnibus Deus copiosum atque innocentem victum ministrabit.' Ihm schwebten hier Stellen wie Ezech. 34,25 vor, wo es vom Aufhören der Notzeit heisst: ‚et qui habitant in deserto, securi dormient in saltibus. 26 Et ponam (in?) eos in circuitu collis mei benedictionem et deducam imbrem in tempore suo: pluviae benedictionis erunt. 27. Et dabit lignum agri fructum suum . . et erunt in terra sua absque timore' und Joel 2,23: Filii Sion exsultate . . quia dedit vobis doctorem justitiae et descendere faciet ad vos imbrem matutinum et serotinum sicut in principio. 26. Et comedetis vescentes et saturabimini 28. Effundam spiritum meum super omnem carnem. 31. Sol convertetur in tenebras et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis vgl. auch Jes. 26,19. Das ezechielische, lignum' aber erklärt Hieronymus in seinem Ezechielcommentar a. O. 332 als das ‚lignum vitae'. So bleiben denn auch in Vafþr. nach dem maeren Fimbolvetr Líf ok Lífþraser Leben und Lebenswünscher übrig, nur zwei vielleicht nach Matth. 24,39 f. ‚ita erit et adventus Filii hominis. 40. Tunc duo erunt in agro: unus assumetur et unus relinquetur, genährt vom Morgentau entweder auf Erden d. i. í holdi Hoddmimes (S. 63) oder in seinem Holz, wo Mimer mehr als Waldgeist aufgefasst ist (S. 127). Und auch jene verschonten Menschen Ezechiels weilen ja ruhig in ‚saltibus'. Hoddmimer steht also für Deus oder vielmehr den Doctor justitiae oder Spiritus, was wiederum zu der Verwendung Mimers in Vsp. 29.46 stimmt. Ähnlich kommt in Eisenmengers Neuentd. Judentum II Tl. V 320 Gott täglich zu den Gerechten ins Paradies wegen des Taues und Regens, der in die Welt zu den Menschen herabfallen soll. Das

B. Henoch c. 60,20 kennt einen besonderen Geist des Taues an den Enden des Himmels.

Die 46. Strophe bewegt sich gleichfalls noch innerhalb des evangelischen Ideenkreises vom jüngsten Gericht, unterscheidet sich aber von der vorigen dadurch, dass sie den fremden Gedanken nicht unverhüllt, sondern in die nordische Mythensprache verkleidet wiedergibt. Und zwar kehren hier dieselben mythischen Figuren, wie in der früheren 27. und 29. Str., Heimdall und sein Horn, Mimer und Oþen wieder und in wesentlich demselben Sinne wie oben, so dass die Deutung der einen Strophe die der anderen bestens beglaubigt. Nur wird das Horn hier nicht wiederum durch den allgemeinen und metaphorischen Ausdruck ‚hljóð‘, sondern durch den bestimmten ‚Gjallarhorn‘ bezeichnet, und wir hören hier statt vom Quell, von den Söhnen und dem Haupte Mimers. Auch bezeugt sich die Richtigkeit unsrer Auffassung dieser und der vorangehenden Str. durch den sicheren Nachweis, dass der Verfasser auch hier den schon eben angenommenen evangelischen Äusserungen des Herrn über die Vorzeichen des Gerichts treu folgt. Denn auch Christi Prophezeiung wendet sich von den Trübsalen der Erde, denen noch allerlei Natuerscheinungen beigefügt werden, den überirdischen Himmelswundern zu. Aus dieser christlichen Mythenpartie ist die scheinbar so nordische Mythenpartie Str. 46 hervorgegangen. Denn Christus setzt die Aufzählung der Zeichen des jüngsten Gerichts Matth. 24,30 mit den Worten fort: ‚et virtutes caelorum commovebuntur et tunc parebit signum Filii hominis in caelo [vgl. et tunc plangent omnes tribus terrae et videbunt Filium hominis venientem in nubibus caeli cum virtute multa et majestate s. zu Str. 1 (S. 34)] et mittet angelos suos cum tuba‘. Nach diesen Versen wurde die Erscheinung des Herrn zum jüngsten Gericht durch das Mittelalter hindurch bald kürzer, bald länger beschrieben, z. B. von Vincentius Bellovacensis Specul. Nat. 30 c. 105 so genau, als ob er Maler und Bildhauer im Auge hätte Alexandre Excurs. VI. S. 429. Alle jene drei Momente schildert nun auch die Vsp. Auf die heiligen Engel

nämlich werden die obigen virtutes caelorum des Matthaeus z. B. schon von Haymo von Halberstadt a. O. 21 im 9. Jh. (Altd. Prd. 2,10) und später in Älfrics Homilies Thorpe 1,611 und in den altdeutschen Predigten Schönbach 2,11. 90 gedeutet. Sie werden nicht unpassend in Mims Söhne umgetauft, nachdem, wie oben bemerkt, der heilige Geist mit dem Namen dieses weisen nordischen Quellendämons belegt worden war. Der reiche heidnische Mimermythus weiss von solchen Söhnen nichts. Aber Honorius a. O. 1113 rechnet die Engel nicht nur im Allgemeinen zur creatura spiritualis' und lässt sie a. O. 146 im ‚spirituale coelum' wohnen, sondern nach seinem Spec. a. O. 959 empfangen sie auch ihr Leben durch den heiligen Geist. Auch die Tätigkeit der hiernach ganz folgerichtig Mims Söhne genannten Engel, das ‚leika', entspricht vollkommen dem ‚commoveri' des Evangeliums. ‚Árar (die Ruder) léku lausar í hǫndum honom Fms. 6,446, túnriþor (Hexen) leika á lopti vgl. das häufigere ags. lâcan on lyft und das ‚gelâc engla and deófla' Crist 897. Nun wird auch zweitens das dunkle ‚en mjǫtuþr kyndesk' klar. Weder N. M. Petersens frühere Deutung des mjǫtuþr auf den miǫtviþr Weltbaum (s. o. S. 48), noch die S. Grundtvigs und Müllenhoffs auf das Verhängniss, Ende oder Tod (D. A. 5,144 f.)*) ist richtig. Mjǫtuþr, ags. meotod., metod, das mit dem gr. μέδομαι ermessen, erwägen und dem got. mitôn bedenken, mhd. mëzan verwant ist, schwankt im Nord. und Ags. zwischen persönlicher und sächlicher Bedeutung. Hier bezeichnet die persönliche den Heiland, der auch in der ags. Poesie so oft meotod heisst. Ja gerade die von unserer Str. nachgebildete Matthaeusstelle gibt Cynevulfs Crist 942, indem auch er die virtutes caelorum als Engel auffasst, mit folgenden Worten wieder: Vile älmihtig mid his engla gedryht mägencyninga meotod on gemôt cuman vgl. meotud engla Guthl. 1105. Dazu stimmt auch das Verbum ‚kyndesk' in dem gewöhnlichen Sinne ‚er wird entzündet, leuchtet.' Denn nach dieser Engelerschei-

*) Dieser schliesst sich auch Bugge Stud. 1,524 an.

nung zeigt sich bei Matthaeus Christus mit dem Signum, das immer auf das Kreuz ausgelgt wird Altd. Pred. Schönbach 2,193, und zwar nach dem Elucidarium des Honorius a. O. 1166, den ‚electis in ea forma, qua in monte apparuit; reprobis vero- und von diesen spricht Matthaeus- in ea, qua in cruce pependit.‘ Das Kreuz aber wird dann nicht ein Holz sein, so fährt Honorius fort, ‚sed lux in modum crucis splendidior sole‘ vgl. se beorhta segn Crist 1062. beácna beorhtast se leóhta beám 1086 f. So heisst es denn auch hier ‚mjǫtuþr kyndesk‘, der Heiland leuchtet und zwar ‚at eno gamla Gjallarhorne‘ an jenem altberühmten Kreuz. Denn das Gjallarhorn ist das tönende Horn Heimdalls, das hier wie oben S. 119 auf das Horn des Kreuzes geht. Wenn es dort, verborgen genannt, den verborgenen Teil des Kreuzes Christi bezeichnete, so ist es hier, sichtbar geworden, das ganze Kreuz Christi nach Matth. 24,30, und es wird mit jenem Beiworte ‚en gamla‘ geschmückt, das geheimnissvoll wie ‚enn aldna‘ u. s w. (S. 132) auf die alte heilige Überlieferung des Christentums zurückweist. Drittens ertönt nun auch die Tuba des Matthaeusevangeliums, nur dass sie hier Heimdall blässt. Honorius sagt a. O. 1164: angeli sonitu tubae terribile judicium Dei intonabunt vgl. ags. Crist. 1062. 1065. Dômesdäg 109. Hier vertritt also Heimdall nicht den Heiland, sondern einen Engel, wahrscheinlich weil er nach Engelart das himmlische Wächteramt bekleidete und nach der Apocal. 10,1 einer von den englischen Verkündern des jüngsten Gerichts eine Iris, also das Zeichen des Regenbogengottes, auf dem Haupte trug. Wenn endlich Odin mit dem Haupte Mims redet, so trifft unsere obige Deutung der Beiden (S. 127) auf Gott Vater und den heiligen Geist auch hier zu, indem Honorius a. O. 1166 meldet: ‚Filius judicium facit pro vindicta, quamvis Pater et Spiritus sanctus ei cooperentur vgl. der heilige geist, der alle geschepf geschaffen hat und alle geschepf richtet mit dem vater und mit dem sun Altd. Pred. Schönb. 2,114. Nur der Ausdruck ‚Haupt Mims‘ wird dadurch nicht erklärt.

Auch den Übergang von der 46. zur 47. Str., die den

Schrecken der Yggdraselesche und ihrer Unterwohner schildert, verdankt die Vsp. noch dem Hinweis Jesu auf die Vorzeichen des jüngsten Gerichts. Alle 3 Synoptiker lassen den Herrn an deren Schilderung eine Ermahnung schliessen die er mit dem Gleichniss vom Feigenbaum eröffnet. Matth. 24,32 der Baum, wie er zarte Zweige treibt (S. 158), deutet darnach auf das jüngste Gericht, den auf den Winter folgenden Sommer hin. Dieser Baum wird nun mit dem unfruchtbaren, von dem Herrn verfluchten Feigenbaum Matth. 21,19 z. B. von Haymo a. O. 23 zusammengestellt und von ihm und der altd. Predigt Schönbach 2,11 als die ungläubige Judenschaft aufgefasst. Diese Ungläubigen und Marterer des Herrn sind es aber nach dem Obigen vgl. auch Altd. Pred. 2,109, die angesichts der vornehmsten Anzeichen des jüngsten Tags, der Posaune und des Kreuzes, ein fruchtbares Zittern ergreift. Und sehr schön verwandelt nun unser Dichter oder ein von ihm nachgeahmter Exeget den Feigenbaum in jenen gewaltigen dem Herrn feindlichen Weltbaum, den Ezechiel in einem seiner grossartigsten Gesichte als das Bild höchster und doch so vergänglicher Herrlichkeit der ungläubigen Welt Cap 31,3f. darstellt: ‚Ecce Assur quasi cedrus in Libano, pulcher ramis et frondibus nemorosus excelsusque altitudine, et inter condensas frondes elevatum est cacumen ejus 4 Aquae nutrierunt illum, abyssus exaltavit illum, flumin aejus manabant in circuitu radicum ejus et rivos suos emisit ad universa ligna regionis.‘ In der Tat, man durfte ihn hiernach schon ‚Yggdrasell askr,‘ wie wir ihn S. 88 kennen gelernt haben, nennen. Gott beschliesst ihn zu stürzen. V. 14 A sonitu ruinae ejus commovi gentes, cum deducerem eum ad infernum cum his, qui descendebant in lacum (nach Hieronymus - infernum). In die quando descendit (arbor) ad inferos, induxi luctum. Daher hier ‚skelfr, ymr et aldna tré‘, wiederum mit dem bezeichnenden ‚et aldna‘ und daher ‚hræþask aller á helvegom.‘ Ezechiel ahmte teilsweise Jes. 14,8 nach, wo dieser Babylons Sturz weissagt: ‚Abietes laetatae sunt super te (sc. baculum impiorum, virgam dominantium, caedentem populos in indig-

natione u. s. w.) et cedri Libani: 9 Infernus subter conturbatus est in occursum adventus tui, suscitavit tibi gigantes.‘ Dieser Sturz der Rute erregt die Höllenbewohner und die Riesen erheben sich. Daher vielleicht ‚en jǫtonn losnar.‘ Von Assur sagt Jes. 31,8: ‚et cadet Assur in gladio non viri et gladius non hominius vorabit eum . . . 9 et fortitudo ejus a terrore transibit et pavebunt fugientes principes ejus: dixit dominus, cujus ignis est in Sion et caminus ejus in Jerusalem.‘ Dagegen sagt Gott bei Ezech. 31,11, ‚tradidi eum in manu fortissimi gentium, faciens faciet ei.‘ Diese Schicksale scheint die letzte Zeile unsrer Str. wiederzuspiegeln, in der aber mit Müllenhoff DA. 5,147 und Sijmons weder ‚þann‘ in ‚þan‘, noch ‚gleypir‘ in ‚hleypir‘ verändert werden darf. ‚þan‘ von dannen ist überhaupt im Norden nicht nachweisbar und ‚hleypa‘ wird nur von einem Reitenden gebraucht nach F. Jónsson Eddalieder S. 115, was hier nicht passt. Auch kann das allerdings groteske gleypa Verschlingen des Baumes nicht mehr auffallen, da wir nun sehen, nach welchen gewaltigen Mustern gearbeitet ist. Nach Jes. wird nicht das Schwert eines Menschen Assur verschlingen, sondern wie er anzudeuten scheint, das Feuer. Nach Ezechiel fällt der Assurbaum in die Hand des mächtigsten unter den Heiden die mit ihm machen wird, was er will.

Meint Jesaja wirklich das Feuer, so würde wohl dazu stimmen ‚Surtar sefe‘, denn als Verwanter eines Feuerdämons, des Surtr in der 52. Str., könnte skaldisch das Feuer wol bezeichnet werden. Legt er aber den Nachdruck auf das ‚non homines‘, so passt auch das, denn Surtr ist ein Riese und furchtbar wütet auch sein Schwert in der 52. Str. und nach biblischem Ausdruck steht auch diesem das ‚gleypa‘ Verschlingen zu. Die Begriffe von Schwert und Feuer sind übrigens in der Prophetensprache nicht nur eng verbunden, sondern gehen tatsächlich in einander über, vielleicht weil eben beide oft den Blitz meinen, wie in der Skaldensprache, wo die Kenning des Schwerts das Feuer der Schlacht, der Leichen, der Wunden, des Bluts u. s. w. heisst: Egilsson. Auch der ezechielische ‚fortissimus gentium‘, der Assur packt,

spiegelt sich in Surtr wieder. Denn die fortes erklärten die Exegeten, so auch namentlich Hieronymus in seinem Ezechielcommentar, mehrfach als gigantes (Migne 25,305. 306. 316). Jetzt also bebt die Weltesche wie die Assurceder und stöhnt, so dass der Riese sich erhebt und alle, die in die Hölle gehen, erschrecken. Das geschieht, bevor die Flamme sie verschlingt. Denn nach Jes. 26,11 f. wird die Flamme die Feinde des Herrn verschlingen, die Sterbenden werden nicht leben und die Riesen nicht wieder sich erheben, sondern das Land der Riesen wird ins Verderben hinabgezogen. Diese Stelle wurde schon von Hieronymus zum Jesaias Migne 24,298 mit Matth. 25,41 in Zusammenhang gebracht, wo Gott am jüngsten Tag das ewige Feuer den Bösen bestimmt vgl. Altd. Pred. 2,108. 263. Das Feuer fährt in der Tat in der 52. Str. heran mit Surtr. Surtr aber trägt, wie sich bei dieser Str. zeigen wird, die wichtigsten Züge des Antichrists, und so erklärte nun in der Tat Hieronymus a. O. 25,305 jenen fortissimus des Ezechiel als den Satanas, wie er er beim zukünftigen Weltuntergange auftreten werde. Durch Hieronymus' Commentar wird also der Völuspadichter, der auch sonst sich mit diesem bekannt zeigt, zur Verwendung jener alttestamentlichen Weissagungen veranlasst worden sein, so dass er das Geschick der Assurceder unter die Vorzeichen des jüngsten Tags einreihte, das nirgendwo sonst unter diesen vorkommt.

Die 48. Str.: ,Hvat's meþ ǫsom' setzen Müllenhoff, Bugge und Sijmons der Hs. H. gemäss hinter die soeben besprochene, aber im Cod. R. steht sie als 51. dicht vor der 52. Surtrstrophe, vor der sie auch Sievers Proben a. O. S. 27 belässt. F. Jónsson scheidet sie als unecht aus. Die erste Reihenfolge scheint auch mir die natürlichste, doch ist Sicheres darüber kaum zu sagen, wol aber über den Inhalt. Unter den Schrecknissen vor dem jüngsten Tage erwähnt nämlich die Apocalypse, nachdem sie 6,12 f. Sonnen- und Mondfinsterniss und Sternenfall beschrieben hat, weiter 6,15: ,et reges terrae et principes et tribuni et divites et fortes et omnis servus et liber absconderunt se in speluncis et in

petris montium 16: et dicunt montibus et petris: cadite super nos et abscondite nos a facie sedentis super thronum et ab ira Agni 17: quoniam venit dies magnus irae ipsorum et quis poterit stare? (S. 138). Wie der Dichter oben den fortissimus zu einem Riesen machte, so setzte er hier in grösserem Massstab die menschlichen Verhältnisse und Stände in mythische um. Aus jenen Königen, Fürsten, Obersten und Reichen werden Asen und Alfen, aus den Starken, wie oben, Riesen, aus den Freien und Dienern die ja oft als Untertänige oder Diener erscheinenden Zwerge. Wenn jene alle angstvoll sich in Hölen und Felsen zu verbergen suchen und sie um Schutz flehen, so stöhnen hier die Zwerge in den Hölen als die Wegweiser in die Felswand. Die Zwerge sind hier als Wortführer gleichsam herausgehoben, weil nach germanischem Volksglauben sie am besten im Gebirge, ihrer Heimat, Bescheid wussten, in den Berg lockten und ihr dvergmál, das Echo, weckten vgl. jǫtnar ok dvergar eru kallaðir menn eðr konúngar bjarga eðr steina Sn. E. 1,160. Aber dass nicht nur sie, sondern auch die Asen, Alfen und Riesen von Angst ergriffen sind, wie die Mächtigen der Apocalypse, zeigen ja die ersten Zeilen: ‚gnýr allr jǫtunheimr.‘ Die terra gigantum wird auch bei Jesaja (S. 193) vor dem jüngsten Tag ins Verderben gezogen.

Über die 49. Strophe s. S. 180.

Str. 50 Hrymr ekr austan, hefsk lind fyrer;
snýsk jǫrmongandr í jǫtonmóþe;
ormr knýr unner, en are hlakkar,
slítr nae niþfǫlr: Naglfar losnar.

Str. 51 Kjóll ferr norþan: koma mono Heljar
of lǫg lýþer, en Loke stýrer.
fara fíflmeger meþ Freka aller,
þeim es bróþer Býleypts í fǫr.

Str. 52 Surtr ferr sunnan meþ sviga láve:
skínn af sverþe sól valtíva.
grjótbjǫrg gnata, en gífr rata;
troþa haler helveg, en himenn klofnar.

Die dunkelste, aber glücklicher Weise auch nicht sehr wichtige Persönlichkeit der Vsp. ist für mich Hrymr (oder Hrýmner Sn. E. 1,188 H), der sich mit einigen Vermutungen begnügen muss. Sein Name, der nach D. A. 5,149 von hrumr hinfällig abgeleitet wäre, ist aus dem Nordischen kaum erklärbar, überhaupt wird dessen Träger nur hier und an ein paar aus unserer Strophe geschöpften Stellen der Sn. E. 1,188 f. als Steuermann des Schiffes Naglfar entweder angedeutet oder bestimmt bezeichnet. Darnach ist er also eine Art Totenschiffer oder wenigstens der Führer eines aus den unabgeschnittenen Nägeln Toter zusammengesetzten Schiffes, wie Snorre a. O. hinzufügt. Das Schneiden und Vergraben der Nägel war besonders bei den Iraniern und den Germanen strenges Gebot. Denn, nicht vergraben, werden sie zu Schleudersteinen der persischen Daevas, der germanischen Huldren, Elben, Hexen, mit denen diese namentlich das Vieh töten s. m. Indog. Mythen 2,253. Sacred Books of the East 4,186. 188. Henderson Notes 9. Folklore Society 1,11. Zingerle Sitten in Tirol 28. Solche Nägel fallen also den bösen, totbringenden Geistern zu. Aber soviel ich weiss, steht Snorre's Angabe, dass Toten die Nägel geschnitten werden müssten, und nun gar, dass diese andern Falls zum Aufbau eines gespenstischen Schiffs dienen würden, ganz allein da. Denn die nordische Sitte in ein Schiff gelegte Toten zu verbrennen oder den Wellen zu überlassen oder Steine in Schiffsform auf das Grab zu setzen oder in Gräbern Schiffe zu legen Grimm D. M.[4] 2,692. Bugge Stud. 1,242 steht doch mit jener Vorstellung in keinem Zusammenhang, und auch über einen Totenschiffer wissen wir kaum Sicheres. Dass Odin in der Völs. c. 10 einmal im Schiff einen Toten abholt, beweist keinen allgemeinen derartigen Glauben, und die sogenannte schwedische Volkssage (Afzelius 1,4) von dem noch dazu goldnen Schiffe, in dem derselbe Gott die Erschlagenen von Bravalla nach Valhöll geführt habe, sieht sehr gemacht aus. Auch die Mönchssagen bei Grimm D. M.[4] 2,694, die von einem Totenfährmann und Fährgeld sprechen, waren wol gelehrtem Einflusse ausgesetzt. Die alte Sitte hinwiederum,

den Leichen Geld mitzugeben, bezeugt damit noch nicht, dass dieses für einen Fährmann bestimmt worden sei. Am meisten machen noch der Elsenmann im Nibelungenlied, der über die Donau, und der Norpreht des Wormser Rosengartens, der über den Rhein setzt, den Eindruck eines Totenfergen, namentlich auch deswegen, weil die Rüdegers Marke, sowie der Rosengarten, zu dem die Übergesetzten alsbald gelangen, aus mythischen Paradiesvorstellungen hervorgegangen ist. Da aber sonst weder Sage, noch Brauch der Germanen von einem solchen weiss, so möchte ich hier einen Einfall von Bugge'scher Kühnheit äussern.

Nicht nur dem germanischen, sondern auch dem indogermanischen alten Mythus ist der Totenschiffer fremd. In Euripides Alceste wird Charon, der ein aegyptischer Daemon gewesen zu sein schon, zuerst genannt. Da nun Vorstellungen von Personen oder Einrichtungen der antiken Unterwelt schon früh vom Christentum übernommen wurden (S. 163), z. B. der Acheron bald als höllischer See von der um 380 n. Chr. entstandenen Apocalypse des Paulus, bald als Hölle von Mone's Hymnen no. 106,18: (Christus) morte mortem superavit et potenter spoliavit Acherontis atria und endlich sogar als Bezeichnung des Behemoth, der die gierigen Leute in der Hölle verschlingt, von der Visio Tundali, da ferner die Vsp. den Garmr, wie die Sigyn der antiken oder halbantiken Unterwelt (S. 155. 181) und auch Snorre sein Höllengesinde der Aeneis (S. 150) entnommen zu haben scheint, so könnte auch Hrymr einer der beliebtesten Höllenfiguren des Altertums, nämlich eben jenem Charon, sein Dasein verdanken. In den lateinischen Gedichten, und so auch im 6. Gesang der Aeneis, fällt der Hauptton auf die letzte Silbe dieses Namens, so dass im Nordischen eine Verschluckung des Stammvokals, die Charon zu Hryn- oder Hrym-r verkürzte, wol denkbar wäre. Wie Cerberus dicht am Charonflusse Acheron wohnt, so folgt auch hier auf die abermalige Erwähnung Erwähnung des Garmr die Hrymrstrophe. Die ‚lind‘, die Hrymr vor sich hält, braucht nicht ein Schild zu sein, sondern kann auch, wie in andern Gedichten, eine Lanze

bedeuten s. Egilsson und vielleicht auch, ähnlich dem lat. contus, das sowol eine Schiffsstange, wie eine Lanze bezeichnet, eine Schiffsstange, eine Schalte, die das Schiff zugleich fortstösst und lenkt, wie denn auch Sn. E. 1,188 bemerkt: Hrymr stýrer Naglfara. Dann wäre ‚Hrymr ekr . ., hefsk lind fyrer‘ aus Aen. 6,302 hervorgegangen: Ipse (Charon) ratem conto subigit, und entspräche dem Charon der Vasenbilder, der diese Stange vor sich hält Roscher Lex. Auch Charon setzt nur diejenigen Toten über, deren Gebeine beerdigt sind und eine Ruhestatt gefunden haben Aen. 6,328 und sein Kahn heisst 6,414 ‚sutilis‘ zusammengenäht oder -gebunden.

Führte nun Honorius a. O. 1164 weiter zu der seltsamen Vorstellung von einem aus Nägeln zusammengesetzten höllischen Schiff? Nachdem er seinem Schüler von der Posaune des jüngsten Gerichts, von der auch in der Vsp. so eben die Rede war, und von der Auferstehung der Menschen erzählt hat, fragt ihn dieser: ‚Si capilli et ungues praecisi in locum suum redeunt, nonne deformes sunt?‘ Er antwortet: ‚Non est intelligendum quod sint reducendi in priorem locum; sed sicut figulus, si vas noviter factum frangat et de eodem luto aliud faciat, non attendens, quid prius ansa vel fundus fuerit, ita format Deus de eadem materia aliud corpus huic valde dissimile, cui omnis deformitas et infirmitas absit.‘ Während Gott also die alte Nägelmaterie zu einem neuen Wesen gestaltet, konnte da nicht etwa der böse Höllengeist Charon-Hrymr die Nägel Toter für sein Totenschiff verwenden, wie nach dem volkstümlichen Aberglauben die unvergrabenen abgeschnittenen Nägel von den bösen Geistern zu Todeswaffen verarbeitet wurden? Es scheint hier eine wunderliche Verquickung volkstümlichen Aberglaubens und gelehrter Einfälle vorzuliegen.

In der Nähe Charons erblickt Aeneas allerlei Ungeheuer, unter andern die ‚bellua Lernae horrendum stridens‘ Aen. 6,287, was an ‚snýsk jǫrmongandr í jǫtonmóþe‘ erinnern könnte. Aber dem Dichter schwebte hier und bei der folgenden Strophe doch wol mehr Beda's Darstellung der

Gerichtsvorzeichen vor: ,Quarta die pisces et omnes belluae marinae congregabuntur super aquas et dabant voces et gemitus', die in einer andern Form lautet: ,Quarta die pisces maris et omnium fluminum elevant se super aquam et pugnant inter se cum magno sonitu et interficient se et sic aqua portabit eos mortuos Paul-Braune Beitr. 6,460. 465. Wurde das letze ,aqua' als ,aquila' missverstanden, so haben wir im Wesentlichen die zornigen, wasserschlagenden Wassertiere und den die Toten davontragenden Adler unserer Str. beisammen. Übrigens hat auf das Einzelne wiederum die kräftige Zeichnung des Meerdrachen im Ezechiel 32,2. eingewirkt ,des draco, qui est in mari et ventilabat cornu in fluminibus et conturbabat pedibus suis et conculcabat flumina eorum.' Gut gibt der Dichter das ,ventilare cornu', das den Übermut bezeichnet, durch ,i jǫtonmóþe', fast wörtlich das ,conculcare flumina' durch ,knýr unner' wieder. Denn knýa ist pressen, drängen, schott. know mit Fäusten oder Füssen niederdrücken Vigfusson 347 vgl. holländ. knoeijen drücken, pressen. Aus dem Commentar des Hieronymus aber (Migne 25,308), der diesen Drachen Ezechiels ,coluber multis spiris involutus' nennt und mit dem ,serpens tortuosus' des Jes. 27,1 vergleicht, könnte dann auch das ,snýsk' stammen doch s. o. S. 145.

Die 51. Strophe wendet sich nach Bugge's Verbesserung dem Norðen und der Hölle zu. Das stimmt zu einer ags. Predigt über die Vorzeichen Paul-Braune Beitr. 6,469: ,On tham feorthan däge fram norðdaele this middanearðes mycel hreám âtîgð hellegâsta.' Das sind die von Norden kommenden ,Heljar lýþer, fíflmeger.' Warum sie aber in der Vsp. übers Meer kommen in einem Schiff, dass ihr Anführer Loke steuert, erklärt sich aus der Apocal. 20,13, wo das Meer, Mors (Hrymr) und Infernus (Loki) die Toten auswerfen (u. S. 199). Des Letzteren Bruder Býleiptr, Býleist leitet Bugge Stud. 1,75 von Beelzebub, dem Herrn der Fliegen ab, der im Roman von Baudouin de Sebourc zu Belgibus, Belgebus und Bugibus entstellt wurde Paul-Braune B. 13,210. Ueber Freke s. u. S. 201.

Die 52. und die zunächst folgenden Kampfstrophen werden fast ausschliesslich geleitet von Apocal. 16,13 f.: Et vidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore pseudoprophetae spiritus tres immundos in modum ranarum. 14 Sunt enim spiritus daemoniorum facientes signa et procedunt ad reges totius terrae congregare illos in praelium ad diem magnum omnipotentis Dei. 15. Ecce venio sicut fur. . . 16. Et congregabit illos in locum, qui vocatur hebraice Armagedon 18. Et facta sunt fulgura et voces et tonitrua et terrae motus factus est magnus 20 et omnis insula fugit et montes non sunt inventi vgl. Apoc, 6,14 et omnis mons et insulae de locis suis motae sunt. Dem 18. Verse und 16. Verse entsprechen das 5. und 6. Zeichen jener ags. Predigt.

Nehmen wir noch Apocal. 20,9 f. hinzu, worin die letzte Strafe nicht nur jener 3 Unholde des 16. Capitels, sondern auch noch zweier anderer, nämlich des Infernus und Mors, und das Hineinstürzen aller fünf in das die alte Erde uud den alten Himmel (Apoc. 21,1) verzehrende Feuer geschildert wird, so wird uns sowol die in der Vsp. in den Kampf gegen die Götter eilende Dämonenreihe nach Zahl und Art, als auch der Übergang zu der Weltbrandstr. 57, wie zu der 58. und 59. Str. von der neuen Erde und dem neuen Himmel die das 21. Cap. der Apoc. preist. völlig deutlich. Auch die Vsp. hebt 5 angreifende Dämonen hervor, die aufs beste den apocalyptischen entsprechen. Denn 1) Hrymr vertritt unter dem Namen des Todesdämons Charon den Mors der Apoc., wie dieser im Mittelalter trotz des grammatischen Geschlechts durchweg als Mann erscheint. Ihm ist in den Apocalypse, wie überhaupt in den mittelalterlichen bildlichen und poetischen Darstellungen (z. B. o. S. 118) der Infernus gesellt, der Höllenfürst, wie in der Vsp. 2) Loke mit seinen Höllenleuten. Die oben besprochene Erfindung des Schiffes Naglfar scheint durch unsre apocalyptische Stelle, die vom Meere redet, angeregt worden zu sein, ebenso wie die der Naglfarstrophe angehörige Zerreissung der Leichen durch den Adler vgl. o. S. 198 Denn es heisst Apocal. 20,13: ,et dedit mare mortuos, qui in eo erant, et mors et infernus dederunt mortuos

suos, qui in ipsis erant: et judicatum est de singulis secundum opera sua! Mors und Infernus am Tage des Gerichts zur See, von schwimmenden des Gerichts gewärtigen Leichen umgeben, sind trotz aller Verwandlungskünste deutlich genug in den zum Kampf eilenden Seefahrern Hrymr und Loki mit dem von bestraften Leichen umgebenen Naglfar zu erkennen. Im Gegensatz zu den drei andern unter den fünf anstürmenden Dämonen spielen sie nach der Apocal. wie nach der Vsp. gar keine Rolle in dem auf den Ansturm folgenden Kampf. Erst Snorre E. 1,193 erzählt, an volkstümliche Überlieferung anknüpfend (Indogerm. M. 2,630), oder aus dem blossen Bedürfniss nach Abrundung heraus wenigstens von Loki, dass dieser und Heimdall sich gegenseitig erschlugen.

Die anderen drei Gottesfeinde in der Apocal. 16,13 der draco, die bestia und der Antichristus oder der ihm zur Seite gesetzte Pseudopropheta (vgl. Ebert Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix Abh. der philol. histor. Cl. d. K. sächs. Ges. d. Wissensch. 5,404) kehren im 4) Jǫrmongandr, oder ormr Str. 50, 3) im Freke Str. 51 und 5) im Surtr Str. 52 wieder. Und um dieses besser beweisen zu können, ist es geraten alsbald auch die folgenden Strophen ins Auge zu fassen, die von ihrem Zusammenstoss mit 3 göttlichen Gegnern und ihrem Untergang handeln:

Str. 53.	þá kømr Hlínar	harmr annarr fram
	es Óþenn ferr	viþ ulf vega,
	en bane Belja	bjartr at Surte:
	þá mon Friggjar	falla angan.
Str. 54.	Kømr enn mikle	mǫgr Sigfǫþr,
	Víþarr, vega	at valdýre;
	lǽtr mege hveþrungs	mund of standa
	hjǫr til hjarta:	þá's hefnt fǫþor.
Str. 55.	Kømer enn mǽre	mǫgr Hlóþynjar:
	ginn lopt yfer	gǫrþ jarþar.
	. . . .	. . . .
	gengr Óþens sunr	orme møta.

Str. 56. Drepr af móþe miþgarþs veorr,
mono haler aller heimstǫþ ryþja.
gengr fet nio Fjǫrgynjar burr
nepr frá naþre niþs ókvíþnom.

Str. 57. Sól tér sortna, sigr fold í mar,
hverfa af himne heiþar stjǫrnor.
geisar eime ok aldrnare,
leikr hǫr hite viþ himen sjalfan.

Str. 58 Geyr u. s. w. s. Str. 44. 49.

Die 1. Hälfte der 53. Str. schildert den Kampf Odins mit dem schon in der 51. Str. erwähnten Wolf Freke (Fenrisúlfr Sn. E. 1,180), die 54. die Rache, die Odins Sohn Víþarr an diesem nimmt. Der Kampf Odins mit dem Wolfe kann an sich sehr wol aus dem nordischen Naturmythus hergeleitet werden. Der Mythus stellt häufig verschiedene nach einander derselben Naturerscheinung wie hier z. B. dem Sturme entsprungene Gestaltungen, die ältere riesische des gierigen Wolfes oder Hundes Freke (vgl. Sn. E. 1,591) und die spätere göttliche Odins, zu einem Verhältniss von Feind und Freund, oder von Diener und Herrn zusammen. Heulende Hunde und auch Wölfe bilden des Gottes Gesinde und Gefolgschaft, aber der böse Sturmdämon ist nun auch des gütigeren Windgottes wütender Gegner. Winde werden überhaupt oft im Wechselkampfe dargestellt (Indog. M. 2,469), der wilde Jäger Wodan erliegt in der deutschen Sage dem Sturmeber und schon in den Eireksm. 960, (Corp. poet. bor. 1,261) die allerdings schon unter christlichem Einfluss stehen (S. 105), weiss Odin nicht sicher, wann der Wolf auf die Sitze der Götter kommen soll, woraus die nachahmenden Hakonarm. Eyvinds Skaldapillir machen: Der Fenriswolf wird los gebunden fahren gegen die Sitze der Menschen (Corp. p. bor. 1,265). Wie weit aber das eigentliche Heidentum des Nordens den Kampf des Windgotts mit dem Sturmwolf tragisch ausgebildet hatte, ist nicht ganz klar; jedenfalls ist dessen Verknüpfung mit einer allgemeinen Katastrophe, wie dem Untergange der Welt, in rein heidnischem Glauben

nicht nachweisbar, und jedenfalls hat der Wolf einige Züge der apocalyptischen Bestia namentlich in der hier wiederum die Quelle offener bekennenden Prosaedda angenommen. Die Apoc. 13,2 schildert diese Bestia nicht als Wolf, aber als ein Raubtier, das aus verschiedenen Raubtieren wunderlich zusammengestellt ist: ‚Et Bestia similis erat pardo et pedes ejus sicut pedes ursi et os ejus sicut os leonis.‘ Die Bestia steigt trotzdem vom Meere auf, wie der Freki übers Meer kommt. Wie der Fenriswolf des Drachen Bruder, so steht auch die Bestia mit dem Drachen in intimstem Verhältniss, denn ‚dedit illi draco virtutem suam et potestatem magnam.‘ Dann heisst es V. 4 ‚et vidi unum de capitibus suis quasi occisum in mortem: et plaga mortis ejus curata est.‘ So heisst es Sn. E. 1,112 vom Fenriswolf: Ulfrinn gapti ákafliga ok fekkst um mjǫk ok vildi bíta þá. þeir skutu i munn honum sverði nokkvoru, nema hjǫltin við neðra gómi en efra gómi blóðrefillin, þat er gómsparri hans‘. Also auch der aufgesperrte Wolfsrachen ist wie das Haupt eines peinlich Getöteten. Auch das strafende Schwert fehlt nicht in der Apoc., denn gerade von dieser Bestia heisst es 13,10: ‚Qui in gladio occiderit, oportet eum gladio occidi.‘ Die apocalyptische Strafe scheint nur durch das Aufsperren des Rachens mit dem Schwert germanischer gestaltet DRA. Nach Apoc. 13,6 (Bestia) aperuit os suum in blasphemias ad Deum . . et tabernaculum ejus et eos qui in caelo habitant. Daraus entstand in Sn. E. 1,188 das grausige Bild vom Fenriswolf, der vor dem Weltuntergang ‚ferr með gapanda munn ok er hinn efri kjǫptr við himni en hinn neðri við jǫrðu.‘ Apoc. 13,4 wird gefragt: quis poterit pugnare cum ea?,‘ so wie die Götter alle vor dem Wolf zurückscheuen ausser Týr (o. S. 152) Die Vernichtung der Bestia findet erst statt, als der Sohn Gottes erscheint Apoc. 19,15 f.: ‚et de ore ejus processit gladius ex utraque parte acutus: et ipse calcat torcular vini furoris irae Dei omnipotentis.‘ Jesaj. 63,3 lässt keinen Zweifel über die Bedeutung dieses Weines und dieses Treters: Torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum: calcavi eos in furore meo et conculcavi eos in ira mea. 4 Dies enim

ultionis in corde meo, annus redemtionis meae venit. 5: et salvavit mihi brachium meum et conculcavi populos in furore meo. Dem Wolf stellt nun der Vsp.-dichter Odin entgegen aus dem S. 201 angegebenen speciellen mythischen Grunde und aus dem allgemeineren Gefühl heraus, dass an diesem grossen apocalyptischen Kampf die grossen altheidnischen Kampfgötter der Skandinavier: Odin, Freyr, Thor (o. S. 80) genannt werden mussten, wenn überhaupt auch hier das Gedicht ein heidnisches Colorit tragen sollte. Dass der Heidengott in diesem Kampf fällt, verlangte die ganze christliche Idee des Gedichts. Dafür hat zwar die Apocalypse nur die annähernde Entsprechung, dass die auf Henoch und Elias gedeuteten Zeugen des Herrn Apoc. 11, 3f. im Kampf mit untergehn. Jedoch sagt auch die durch ihre Ketzereien berühmte Darstellung des jüngsten Gerichts bei Lactanz, dass ‚non colentur ulterius dii manu facti‘ (u. S. 207). Aber aus jenem Sohne Gottes, dem einsam kämpfenden Rächer der Apocal. und des Jesajas, wird nun Viþarr als Sohn Odins, als Vaterrächer frei geschaffen, von dem auch Vafþr. 53 sagt:

> ‚Ulfr gleypa mon Aldafǫþor,
> þess mon Víþarr vreka;
> kalda kjapta hann klyfja mon
> vitnes víge at!

und Sn. E. 1,266 nennt ihm ‚þǫgli óss, hefni-áss goðanna, eigandi járnskós.‘ In der Vsp. stösst seine Hand ‚mund‘, durch das der Dichter vielleicht ‚munnr‘ d. h. das sonderbare apocalyptische schwertführende ‚os‘ ersetzen zu müssen glaubte, das Schwert ihm ins Herz. Nach Sn. E. 1,192 ‚Viðarr stígr ǫðrum fæti i neðra keypt úlfsins . . . . annarri hendi tekr hann enn efra keypt úlfsins ok rífr sundr gin hans ok verðr þat úlfsins bani.‘ In diesem Racheact sind das Schwert und der Fusstritt des Rächers in der Apoc. nicht zu verkennen. So wurde auch der bekannte Vers Ps. 90[15]: Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem z. B. in Honorius Spec. a. O. 916 auf Christus gedeutet, der ‚leonem et draconem conculcabit, cum Antichristum per electos suo superabit et diabolum in extremo examine dam-

nabit' (s. o. S. 133) und dafür wurde angezogen Genes. 3,15: ‚Inimicitias ponam inter te (serpens) et mulierem et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus. Ps. 3,8 Tu (Deus) percussisti omnes adversantes mihi sine causa, dentes peccatorum contrivisti und Ps. 57,5 Furor illis (peccatoribus) secundum similitudinem serpentis: sicut aspidis surdae et obturantis aures suos. 7. Deus conteret dentes eorum in ore ipsorum: molas leonum confringet Deus vgl. Hieron. zu Matth. 12,29: Alligatus est fortis et relegatus in Tartarum et Dominus conterens pede caput serpentis' u. s. w. vgl. B. Henoch C. 46. Honorius a. O. 957 sagt: ‚Antichristo superato, mundo conculcato triumphans Christus coelum ascendet.' Diese Vorstellungen befolgt oder variirt die bildende Kunst. Auf Grabkreuzen tritt Christus häufig auf eine Schlange, auf dem Bewcastle- und dem Ruthwellkreuz auf ein Schwein? Auf dem ersten der beiden Gosforthkreuze setzt er seinen Fuss in den Unterkiefer einer wolfshäuptigen Schlange, indem seine Linke den Oberkiefer aufsperrt und seine Rechte einen Speer führt Aarb. 1883 S. 323f. 1884 S. 16. Auf einem ravennatischen Sarkophag ruht das Kreuzmonogramm auf einer Weinrebe, die sich triumphirend über Hiobs ‚Behemoth' erhebt Garrucci Storia della arte cristiana 5,337 d. h. dem Vorbild des Fenriswolfes (S. 150).

Ja Christus wurde wie Viþarr mit einem besonderen Schuh gedacht. Beda opp. III 617 erläutert den Umstand, dass Johannes nicht gut genug gewesen sei, dem Herrn die Schuhriemen zu lösen, mit den Worten: ‚Quis enim nesciat, quod calceamenta ex mortuis animalibus fiant? Incarnatus vero Dominus veniens quasi calceatus apparuit, qui in divinitate sua morticina correptionis nostrae assumpsit.' Sn. E. 1,192 scheint aus dieser oder einer ähnlichen Anschauung dann wieder seinen aus den Lederstreifen der Schuhe der Menschen hervorgegangenen Gottesschuh entwickelt zu haben. Warum hier der rächende Christus Víþarr oder Viþarr, denn ist die Quantität des Stammvokals noch nicht sicher bestimmt PBB. 6,203, getauft ist, weiss ich nicht anzugeben (u. S. 230).

Der vierte Angreifer der Götter, der mit Thor das zweite Kämpferpaar bildet, der Jǫrmungandr oder Ormr ist der schon o. S. 198 ihm gleichgestellte draco, Apoc. 16,13, geschildert als draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas 12,9. 20,2, der alttestamentliche Leviathan (o. S. 143). Er wird Apoc. 13,7f vom Erzengel Michael besiegt. Diesen heiligen Drachenkämpfer konnte aber kaum ein anderer Gott des Nordens vertreten als der alte germanische Drachenschläger Thor. Thor und Michael wurden auch sonst mit einander verglichen Lex. myth. 691f. In der Legende vom Berge Gargano schleudert Michael Blitze wie Thor Honor. Spec. a. O. 1012, in England erscheint er mit Donnerkeilen bewaffnet und wird er, wie früher Thor, auf nordischen Grabsteinen angerufen, die Stätte zu schützen Aarb. 1883 S. 325. Dass Thor erliegt, scheint dem germanischen Mythus nicht unangemessen, nach welchem der Donnergott oder-heros sowol dem Wetterdrachen, wie dem Sturmriesen im Herbste nicht gewachsen ist, da er ja im Winter seine Kraft einbüsst. (Indogerm. M. 2,461. 635). Nach Sn. E. 1,190 Wr fällt er tot im Gift nieder, welches der Wurm von sich bläst. So heisst es bei Honorius Spec. 915 von dem Drachen: ‚Draco elephanti insidians flatu suffocare nititur, sed a moriente (i. e. Christo) opprimitur.‘ Bei Thors Kampf mit dem niedergeschlagenen Drachen verlassen alle Männer die Heimstatt, sowie Apoc. 12,17 (9) der (projectus) draco iratus est in mulierem et abiit facere praelium cum reliquis de semine ejus. Der folgende Vers 18 ‚et stetit supra arenam maris‘ schildert den Drachen, wie man sich Níþhoggr nach Str. 38. 39 Nástrǫndo á den Toten nachstellend denken muss. Endlich treffen der apocalyptische und der Völuspadrache darin überein, dass jener nach 20,2. 3, obgleich in die Tiefe geschleudert, nach 1000 Jahren wiederkommen wird, doch nur auf kurze Zeit, und am Schluss der Vsp. 66:

kømr enn dimme — dreke fljúgande,
naþr fránn neþan — frá Niþafjǫllom:
berr ser í fjǫþrom — flýgr vǫll yfer —
Níþhǫggr nae: — nú mon søkkvask (o. S. 151)

Indem wir auf den Vergleich der bisher besprochenen götterfeindlichen Dämonen Hryms, des Wurms, Loke's mit den Höllenbewohnern und Freke's d. i. des Fenriswolfs mit dem Mors, Draco, Infernus und der Bestia zurückblicken, erkennen wir nun auch, warum sie alle übers Meer kommen. Die Apoc. 20,13 lässt Mors und Infernus im innigsten Verbande mit dem Meer erscheinen, indem alle 3 die Toten von sich geben, wie die Toten auch Str. 50 mit dem Wasser verbunden sind, und ebenso erheben sich die beiden Tiere, der Draco und die Bestia Apoc. 12,18. 13,1 f. aus dem Meer.

Eine ganz andere, vom Wasser losgetrennte Persönlichkeit ist aber der fünfte Götterfeind in der Apoc., wie in der Vsp., d. i. der Pseudopropheta oder Antichristus d. i. Surtr. Feuer ist sein Element. Diese Gestalt ist in der Bibel mit den Farben des schlimmsten Unwetters gemalt, wie es noch heute dem erschreckten Gemüt den Ruf auspresst: ‚Es ist ein Wetter, als ob die Welt untergehen wollte.‘ Die Vergleichung des letzten furchtbaren Gerichtstages mit einem plötzlich erscheinenden Dieb geht von Matth. 24,42. 43. Luc. 12,39 aus, wo die Rede ist von der ‚hora, qua Dominus vester venturus est, et qua fur venit. Daher das apocalyptische 16,15 an diesem Tage: Ecce venio sicut fur 16 et congregabit illos in locum, qui vocatur hebraice Armagedon 18 et facta sunt fulgura et voces et tonitrua et terrae motus factus est 20 et omnis insula fugit et montes non sunt inventi und 2 Petr. 3,10: Adveniet dies Domini ut fur: in quo caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et, quae in ipsa sunt opera, exurentur.‘ Nach diesen beiden Hauptschilderungen sind mehr oder minder persönlich gestaltet die Stellen in Cynevulfs Crist 868 f.: þonne mid fêre foldbûende se micla däg meahtan dryhtnes ät midre niht mägnê bihlaemeð scîre gesceaf. te, svâ oft sceaða faecne þeóf þrîstlîce, þe on þystre färeð u. s. w. Beim Muspille im ahd. Muspilli 55: ‚stûatago in lant verit mit diu viuru viriho wîsôn.‘ Im alts. Helj. 79,24: mudspelles megin obar man ferid. 133,4: ‚Mutspelli cumit an thiustrea naht al so thiof ferid darno mid is dadiun.‘

Die schon oben S. 198 erwähnte ags. Predigt schildert ausführlich die Ansammluug der himmlischen und höllischen Mächte unter furchtbarem Unwetter: ‚On tham fîftan däge mycel sammunga cumath and thunorrâde svythe mycele — and theóstre bîdh svîthe mycel and thät lyft bîdh onhrêred. On tham sixtan däge thes heofon tôhlýt from eástdaele oth thäne vestdael and eall engla verod cymth ofer eordhan.‘ Mit dieser heftigen Gewittererscheinung des Gerichtstages ist nun die feurige Ankunft des Antichrists verbunden. Schon Matth. 24,24 sagt: ‚surgent enim pseudochristi et pseudoprohetae et dabunt magna signa et prodigia, ita ut in errorem inducuntur, (si fieri potest), etiam electi.‘ Dies ist näher im verworrenen 13. Cap. der Apocalypse bestimmt, wo v. 11 f. mit der ‚alia bestia ascendens de terra‘ nur der Pseudopropheta gemeint sein kann: ‚et fecit signa magna, ut etiam ignem faceret de caelo descendere in terram in conspectu hominum et duxit habitantes in terra propter signa‘ u. s. w. Darum heisst es in Lactant. Instit. VII c. 17 vom Antichrist: rex teterrimus . . jubebit ignem descendere de caelo . . justi fugient in solitudines. Quo audito impius rex inflammatus ira veniet cum exercitu magno. c. 19. tunc aperietur caelum medium.‘ (Epitome c. 72: ‚tunc caelum intempesta nocte patefiet et descendet Christus in virtute magna‘) . . . cadet repente gladius de caelo . . . et antecedet eum flamma inexstinguibilis (Epit. anteibit eum claritas ignea) . . . et Antichristus contra verum Christum dimicabit . . . et bellum saepe renovabit, donec quarto praelio confectis omnibus impiis debellatus est . . . sic exstincta malitia requiescat orbis. Non colentur ulterius dii manu facti. c. 20. et resurgent mortui, de quibus judicium magnum idem ipse rex ac Deus faciet, cui summus pater et judicandi et regnandi dabit maximam potestatem.‘ vgl. Älfr. Homil. 2,452: Antechrist asent fyr ufan swilce of heofenum, to bepæcenne þät earme mancyn und Honorius: maxima saevitia in Dei cultores (Antichristus) furiet . . faciet tam stupenda miracula, ut jubeat ignem de caelo descendere et adversarios suos coram se consumere.‘

Aus diesen Zügen christlicher Überlieferung von der consummatio mundi ist nicht nur das Bild des alts. mûdspelli im Heljand und des ahd. mutspelli, sondern auch die des nord. Múspell*) zusammengesetzt. Wenn auch Múspell nach Bugge's Vermutung N. Fkv. S. 9 nur als Fehler in die 51. Str. geraten und die Personificirung des deutschen Appellativs hier und Sn. E. 1,188. 2,291 nicht ganz aufgeklärt ist, so hatte Sn. offenbar bei den Worten: ‚þá klofnar himininn ok í þessum gný ríþa Múspells megir. Surtr ríþr fyrst fyrir honum ok eptir er eldr brennandi. sverþ hans er svá bjart sem sól. 192: þá sløngvir Surtr eldi yfir jǫrþina ok brennir himinn allan' jenes die biblische consummatio mundi verdollmetschende Wort, das Aufbrechen des Himmels, wie oben 2. Petr. 3,10: ‚caelo magno impetu transient, oder wie Lactanz: aperietur caelum medium, caelum patefiet, oder wie der ags. Prediger: heofon tôhlŷt, endlich das Heer des Antichrists in der Apoc., im Lactanz und dem Ags. samt seinem ihm stets beigegebenen Feuer vor Augen. Ja im Lactanz erscheint auch schon das feurige Schwert: cadet repente gladius de caelo . . et antecedet eum flamma inexstinguibilis, von dem es Sn. E. 1,40 heisst: Surtr hefir loganda sverð ok í enda veraldar mun hann fara ok herja ok sigra ǫll goðin ok brenna allan heim með eldi.' So hebt ja auch Lactanz a. O. hervor, dass dann ‚non colentur ulterius dii manu facti'. Dieser Snorre'sche Zug steht mit Vafþr. 50.51 in Verbindung, wo die Frage:

> ‚hverer ráþa æser eignom goþa,
> þás sloknar Surta loge?

beantwortet wird mit:

> Víþarr ok Vále byggva vé goþa,
> þás sloknar Surta loge u. s. w.

---

*) Bugge Stud. 1,448 sieht im germanischen mût, muð das Fremdwort mundus, trägt aber aus lautgesetzlichen Gründen Bedenken, das zweite Glied von as. mûdspelli, ahd. mutspelli, altn. mûspell auf altn. spell Schaden zurückzuführen. Es sei vielmehr mit spell Rede, Verkündigung zusammengesetzt und bedeute die Weissagung des Weltendes und sei von Norddeutschland einerseits nach Süddeutschland, andrerseits nach dem Norden gewandert.

Auch hier wie oben S. 185 f. zeigt dies Gedicht näheren Anschluss an Lactanz. Dagegen führte die Nachricht Vafþr. 18:

,Vígríþr heiter vǫllr es finnask víge at
Surtr ok en svǫ́so goþ

und deren Parallelstelle Sn. E. 1,188. 2,291 Múspells megir ríþa á vǫllin vígríþinn auf die Apoc. a. O. zurück, wo das Schlachtfeld der beiden Parteien den Namen Armagedon führt, dessen erster Teil als das lateinische arma in metonymischen Sinne durch víg wiedergegeben zu sein scheint. Mit diesen Zügen des Antichrists sind aber auch die meisten Züge der Surtrstrophe der Vsp. erklärt. Zwar hat Surtr (d. i. Svartr der Schwarze), dem nun Snorre jenes múspell als Persönlichkeit gleichsetzt, als von Süden kommender Zweigeverderber (meþ sviga lǽve) viel Ähnlichkeit mit dem schwarzen Südwind, dem verheerenden Föhn (Indogerm. Myth. 2,455. Auster nigerrimus Virg. Georg. 3,278), wie denn auch in der Sn. E. 2,317 der Wind brjótr, skaði, bani, hundr, vargr viðar, corp. poet. bor. 2,72 jǫtonn vandar, gandr seljo heisst. Aber an derselben Eddastelle bezeichnete Snorre ganz ähnlich das Feuer durch ,bani, grand, her viðar' (J. Grimm DM. 1,500. 2,674) und ,se svearta, fŷrsvearta lêg' heisst im ags. Crist 967. 984 gerade der Weltbrand. Es liegt auch hier näher, zu vermuten, dass der Vsp.verfasser auch hier (wie oben S. 191) den apocalyptischen Grundton durch andere Klänge biblischer Prophetie, namentlich der des Ezechiel, verstärkt hat. Kühn verwendet unser Dichler die ezechielische Zeichnung des zornigen Herrn zur weiteren Ausstattung seines Surtr-Antichristus. In Ezech. 20,47: ,ecce ego succendam in te (saltus meridianus) ignem et comburam omne lignum viride et omne lignum aridum: non extinguetur flamma succensionis: et comburetur in ea omnis facies ab austro usque ad aquilonem' kommt der Herr von Süden her zum Verderben alles Holzes, aller Menschen. Das Zornesfeuer aber verwandelt sich gleich darauf Ez. 21,4 wie Jes. 66,15. 16 in ein Zornesschwert: ,egredietur gladius meus de vagina sua ad omnem carnem ab austro usque ad

aquilonem' und zwar V. 10 ,gladius, ut splendeat, limatus.' Auch V. 15 ,dedi conturbationem gladii acuti et limati ad fulgendum.' Hier haben wir das leuchtende Schwert Surtrs, das Snorre hervorhebt, dagegen ist es in Vsp. 52: skinn af sverþa sól valtíva unsicher, ob hier das Schwert des Antichrists oder Gottes-Christi gemeint sei. Die Erscheinung des Antichrists berührt sich mit der Christi, weil beide himmlisches Feuer herabziehen und nach Lactanz a. O. Christus wie ein Schwert mit vorausgehender Flamme vom Himmel herabfällt und auch Apoc. 19,21 ein Schwert aus seinem Munde hervorgeht, so nahe, dass Snorre dadurch veranlasst worden zu sein scheint, dem Surtr nicht nur jenes göttliche Zornesschwert zu verleihen, sondern ihn auch unpassender Weise als Himmelsgott nach Gimlé zu versetzen Sn. E. 1,199 UH. In unsrer Vsp.stelle scheinen beide von einander getrennt und einander gegenübergestellt zu sein, so dass das Schwert nicht Surtr, sondern seinem Gegner, der ,sól valtíva,' angehört, deren Glanz sich in der eigenen Waffe wiederspiegelt. Denn die ,sól valtíva' kann nur die Sonne der Wahlgötter d. h. der auserlesenen Götter, der Electi, der Engel bedeuten, die mit Christus an der Spitze dem Antichrist und seinem Heer entgegenziehen Apoc. 19,14. Christus heisst nicht nur ,skapari oder konúngr engla ok sólar' Sn. E. 1,446, sólkonúngr, sólstillir, siklingr sólar landa, gramr sólhallar,' sondern auch miskunnar sól d. h. sol misericordiae s. Egilsson s. v. sól, in Einar Skulasons Geisli 4 ,engla skepno iðvandr, réttlætis sunna der Herr der Engelschöpfung, der Gerechtigkeit Sonne, womit man vergleiche Maleachi 4,2: et orietur vobis timentibus nomen meum sol justitiae, am Tage des Herrn. In Honorius Spec. 937. 955 ist er der ,Sol aeternus, a quo omnes chori angelorum illustrantur,' also in der Tat eine Sonne der Engel. Im ags. Crist. 696 vgl. 106 heisst er gleichfalls ,se sôðfästa sunnan leóma, englum and eorðvarum äðele scîma' und 895: ,þar gemengde beóð onhælo gelâc engla and deófla beorhtra and blacra; veorðeð bega cyme hvîtra and sveartra . . . þonne semninga on Sŷne beorg sûðan-eástan sunnan

leóma cymeð of scyppende scŷnan leóhtor . . . þonne bearn godes þurh heofona gehleoda hider ôðŷveð.' Beim Zusammenstoss der lichten Engel und der schwarzen Teufel erscheint also auch hier Christus gleich einer heller aufleuchtenden Sonne und zwar ‚svête sînum folce', seinem Volke zum Trost vgl. 1008 f. Ebenso erscheint er im Ezzogesang Str. 4. 7 als ‚wârer sunno in fine saeculorum.'

Über die derartig wol erklärbaren zwei ersten Zeilen der Surtrstrophe hinaus ist auch noch die erste Hälfte der dritten aus dem apocalyptischen Quellenmaterial herzuleiten. Denn das ‚grjótbjǫrg gnata' drückt den Gedanken der obigen Stelle der Apoc. 16,20. (S. 199) aus: ‚montes non sunt inventi' vgl. Apoc. 6,14 ‚et omnis mons et insulae de locis suis motae sunt.' Aber auch hier greift der Dichter wieder zur Verstärkung auf seinen Ezechiel zurück, wie der Apocalyptiker selber aus diesem und Daniel schöpft und die mittelalterlichen Homilien die alttestamentlichen Prophetenschilderungen in ihr Bild vom jüngsten Tag verflechten z. B. Altd. Pred. 2,10, denn ‚gífr rata, troþa haler helveg' geht zurück auf das Strafgericht Ez. 32,7 f. wo der Herr droht: ‚et operiam, cum extinctus fueris, cælum et nigrescere faciam stellas ejus: solem nube tegam et luna non dabit lumen suum' vgl. Str. 57 und V. 11: ‚Gladius regis Babylonis veniet tibi (Aegyptus).*) Also auch hier zuckt ein furchtbares Schwert auf V. 18: Fili hominis, detrahe eam ipsam (Aegyptum) et filias gentium robustarum ad terram ultimam. Gífr sind die aus den filiae gentium robustarum nach früherem Muster (s. o. S. 194) verwandelten Riesinnen, sie ‚rata' fallen als herabgezogene. ‚Rata' RHWar$\alpha\beta$ ist also vorzuziehen dem ‚hrata' UWβ' bei Müllenhoff und Sijmons. V. 20. 21 fährt Ezechiel fort: ‚Gladius datus est. Loquuntur ei potentissimi robustorum de medio inferni, qui cum auxiliatoribus ejus descenderunt vgl. V. 27 ‚descenderunt ad infernum cum armis suis.' Das verkürzt unser Dichter in

*) ‚Egyptus,' daz spricht ‚vinstere' nach den Altd. Pred. 2,7, konnte also wol für Surtr stehen.

‚troþa haler helveg.‘ Die letzte Halbzeile aber ‚en himenn klofnar‘ gehört wieder der apocalyptischen Überlieferung an (s. S. 208).

Dem Surtr setzt der Vsp.dichter Freyr entgegen, den dritten grossen Kampfgott der Skandinavier, dessen Name ja dem Namen des Feindes des Antichrists ‚Dominus dominantium‘ der Apoc. 19,16 oder Dominus Jesus in Honor. Spec. a. O. 1076 gut entspricht, der im nordischen Mythus als Bekämpfer eines Ungeheuers wie des Sturmriesen Beli durch sein Schwert berühmt war (Indog. Myth. 2,632 f.), wie es vom biblischen Dominus hiess Apoc. 19,15: ‚de ore ejus procedit gladius ex utraque parte acutus‘ (s. o. S. 210). Dazu kam, dass nur diese 3, Odin, Thor und Freyr, alte grosse Götter der nordischen Germanen waren und hier genannt zu werden verdienten, wie denn auch aus der Schaar der Göttinnen nur die einzige mütterliche Hauptgöttin, Frigg, die hier auch Hlín heisst, in der Vsp. erwähnt wird. Snorre führt auch noch Heimdall gegen Loke (o. S. 200) und Tyr gegen den losgelassenen Höllenhund statt gegen den unbrauchbaren Hrymr zu tötlichem Kampfe, um auch die noch nicht beschäftigten zwei ersten von den 5 Dämonen der Apoc. zu verdientem Ende zu bringen.

Damit ist nachgewiesen, dass die ganze Gruppe der Vsp.strophen 50—56, die den Angriff von 5 Dämonen gegen die Götter und deren Kampf und Untergang behandeln, auf der Darstellung der Apocalypse beruht, in die aber der Dichter verschiedene Züge anderer christlichen Prophezeiungen und einige heidnische Mythenfiguren hineingezogen hat. Derselben Führerin folgen aber weiterhin die die Stefstrophe 58 (s. o. S. 180) einschliessenden Strophen 57 und 59. Die erste Hälfte der 57. St. verkürzt Apoc. 6,12: ‚ecce terrae motus magnus factus est = sígr fold í mar, et sol factus est niger = sól tér sortna, et stellae de caelo ceciderunt super terram = hverfa af himne heiþar stjǫrnor.‘ Die zweite Hälfte schliest sich an die Stelle der Apoc., die nach dem eben besprochenen Kampf und Untergang der Dämonen den grossen Weltbrand, aus dem die Welt erneuert hervor-

gehe, schildert. Ob diese Idee von Heraklit von Ephesus um 480 v. Chr. oder aus der Lehre der Stoiker, die dieselbe um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. wieder auffrischten, in die Apoc. und den 2. Petrusbrief (o. S. 206) gedrungen sei, ist hier nicht zu untersuchen. Die Apoc. 20,9 bemerkt: ,Descendit ignis a Deo de caelo et devoravit eos et diabolus missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia 10 et pseudopropheta cruciabuntur . . . 11 et vidi thronum magnum candidum et sedentem super eum, a cujus conspectu fugit terra et caelum et locus non est inventus eis. 14 et infernus et mors missi sunt in stagnum ignis. 15 et qui non inventus est in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis' vgl. Petr. 3,7: ,Caeli autem, qui nunc sunt, et terra igni reservati in diem judicii 10 Adveniet dies Domini ut fur (o. S. 206), in quo caeli magno impetu transient, elementa vero solventur, 12 per quem caeli ardentes solventur et elementa ardore tabescent.' Daraus machte die Vsp.: ,geisar eime ok aldrnare, leikr hǫr hite viþ himen sjalfan.' Die verschiedenen Versionen der Legende von den 15 Vorzeichen schliessen deren Reihe zwar mehrfach ebenfalls mit dem Weltbrand, doch wird das Auflodern der Glut bis zum Himmel nicht erwähnt. Nur das verbreitete Akrostich im Sybill. Orakel 8,225 sagt:

ἐκκαύσει δὲ τὸ πῦρ γῆν, οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰχνεῦον.

Das letzte Wort giebt eine lateinische Übersetzung durch ,inquirens' PBB. 6,466 wieder vgl.: ,svâ se gîfra gæst (Feuer) grundas geondsêceð, hîðende lêg heáhgetimbro' Crist 973, und Honor. Spec a. O. 1077 heisst es: ,ignis super omnia montium cacumina 15 cubitis ascensurus erit.' Diesen Schilderungen entspricht ,leikr hǫr hite viþ himen sjalfan.' Im Jesaja 30,35 sind Feuer und Holz die nutrimenta der Höllengrube, in Lactant. Instit. 7,21 heisst es von jenem divinus ignis des Weltbrandes ,una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit et quantum corporibus absumet, tantum reponet ac sibi ipse aeternum pabulum subministrabit.' Daher erklärt sich die von Müllenhoff richtig gedeutete Bezeichnung des Feuers durch ,aldrnare' Lebenserhalter.

Str. 59	Sér upp koma	ǫþro sinne
	jǫrþ ór ǽge	iþjagrøna:
	falla forsar;	flýgr ǫrn yfer,
	sás á fjalle	fiska veiþer.
Str. 60	Finnask ǽser	á Iþavelle
	ok of moldþinor'	mǫtkan dǿma,
	ok minnask þar	á megendóma
	ok á Fimboltýs	fornar rúnar.
Str. 61	þar mono epter	undrsamligar
	gollnar tǫflor	í grase finnask,
	þǽrs í árdaga	áttar hǫfþo
	. . .	. .
Str. 62	Mono ósáner	akrar vaxa,
	bǫls mon alz batna,	mon Baldr koma:
	bua Hǫþr ok Baldr	Hrópts sigtopter,
	vé valtíva:	vitoþ enn eþa hvat?
Str. 63	þá kná Hǿner	hlautviþ kjósa
	. . . .	. . . .
	ok burer byggva	brǿþra tveggja
	vindheim víþan:	vitoþ enn eþa hvat?
Str. 54	Sal sér standa	sólo fegra,
	golle þakþan,	á Gimlee:
	þar skolo dyggvar	drótter byggva
	ok of aldrdaga	ynþes njóta.
Str. 65	Kømr enn ríke	at regendóme
	ǫflogr ofan,	sás ǫllo ræþr.
	. . .	. . . .
	. . .	. . . .
Str. 66	Kømr enn dimme	dreke fljúgande,
	naþr fránn neþan	frá Niþafjǫllom:
	berr ser í fjǫþrom	— flýgr vǫll yfer —
	Níþhǫggr nae:	nú mon søkkvask.

Die erste Hälfte der 59. Str. folgt wiederum genau dem Gedankengange der Apoc., in der es nach dem Brande 21,1

heisst: ,et vidi coelum novum et terram novam et mare jam non est = sér upp koma ǫþro sinne jǫrþ ór ǽge iþjagrøna.' Aber auch die Parallelstelle 2 Petr. 3,13: ,Novos caelos et novam terram expectamus, in quibus justitia habitat' hat der Verfasser im Auge, wie die 60. Str. zeigt. Denn 2. Petr. 3,11 sagt der Apostel: cum igitur haec omnia sc. caeli, elementa, terra et quae in ipsa sunt opera (calore) dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conservationibus et pietatibus, expectantes et properautes in adventum diei Domini?' So finden sich in der 60. Str. die Asen zwar schon in der neuen Welt, jedoch auch noch vor dem Gericht, zusammen, um über den mächtigen Erdumspanner, die Schlange, zu reden und zu gedenken der grossen Ereignisse und der alten Runen Fimbeltýs. An der entsprechenden Stelle der Apoc. 21,3 f. verkündet Johannes ,vidi sanctam civitatem Jerusalem novam descendentem de caelo a Deo 3 tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis. Et ipsi populus ejus erunt et ipse Deus cum eis erit eorum Deus 5. Et dixit qui sedebat in throno: ,Ecce nova facio omnia' Et dixit mihi: ,Scribe, quia haec verba fidelissima sunt et vera.' Et dixit mihi: ,Factum est. Ego sum α et ω, initium et finis.' vgl. Jes. 41,4: ,Ego Dominus, primus et novissimus ego sum.' Dieses Jerusalem deuten die meisten Exegeten als die Visio pacis auf das Paradies, und so findet die Zusammenkunft der Asen auf dem Iþavǫllr statt, das uns schon in der 7. Str. als das Paradies erschien, wie denn auch z. B. nach Honor. Spec. a. O. 960 per Christum vernabit terra nova paradisi amoenitate und in den α et ω, dem ewigen Gotte, erkennt man die ,Fimboltýs fornar rúnar.' Die tiefe Quelle, aus der jene beide neutestamentlichen Schriftsteller schöpfen, ist aber Jesajas 65,16, wo die Erinnerungen an die alten Zeiten hervortauchen und doch nur als beängstigende verscheucht werden: ,Oblivioni traditae sunt angustiae priores et absconditae sunt ab oculis meis 17 Ecce enim ego creo caelos novos et terram novam: et non erunt in memoria priora et non ascendent super cor. 18 Sed gaudebitis et exultabitis usque in sempiternum, in his quae ego creo: quia ecce ego creo Jerusalem exsultationem

et populum ejus gaudium. 19 Et exsultabo in Jerusalem et gaudebo in populo.' In einer ähnlichen tröstlichen Verheissung sagt Jes. 24,23: ,Et erubescet luna et confundetur sol, cum regnaverit Dominus exercituum in monte Sion et in Jerusalem et in conspectu senum suorum fuerit glorificatus. 25,1 Domine Deus meus es tu, exaltabo te et confitebor nomini tuo: quoniam fecisti mirabilia, cogitationes antiquas fideles, amen' und Jes. 43,18: ,Ne memineritis priorum et antiqua ne intueamini. 19 Ecce ego facio nova et nunc orientur.'

Die erwartungsvollen Unterhaltungen der Gerechten vor dem Tage des Herrn bei Petrus und deren zurückschauende Erinnerungen an demselben Tage bei Jesajas und die geheimnissvolle Verkündigung Gottes als des α und ω, des Anfangs und des Endes, fasst der Dichter zusammen in den Unterhaltungen und Erinnerungen, deren sich die Asen nach dem Weltbrand, aber vor dem eigentlichen Gericht (Str. 65) in Str. 60 hingeben und legt die schreckhafte Vergangenheit die priora und antiqua des Jesajas, die mirabilia Gottes, unter denen Hieronymus Migne a. O. 24,289 das verstand, was Gott ,adversum orbem' getan hatte, durch den moldþinor, die erdumspannende Schlange und die megindómar die grossen Ereignisse aus und lässt die göttlichen cogitationes antiquae des Jesajas und jene geheimnissvollen Gott bedeutende Worte α und ω der Apocalypse in den Fimboltýs fornar rúnar wiederklingen. Wenn die Vsp. $59^{3.4}$ ausserdem hervorhebt, dass nach dem Auftauchen der neuen grünen Erde die Flüsse herabstürzen und der Adler darüber hinfliegt, der auf dem Felsen Fischen nachstellt, so ist dieses Bild wol wiederum angeregt durch Jesajas, der an jenen Vers 43,20: ,Ecce ego facio nova et nunc orientur' die Worte anschliesst ,ponam in deserto viam et in invio flumina 20 Glorificabit me bestia agri, dracones et struthiones'.

Selbst die Umgestaltung der orientalischen Scene in ein so echt nordisch anmutendes Landschaftsbild, der Wüstenflüsse in Gebirgsflüsse, der Strausse in einen Fischadler, scheint nicht ohne Beihilfe anderer alter Propheten vollzogen worden zu sein. Der Adler geniesst bei ihnen, wie bei ihrem Com-

mentatoren ein grosses Ansehen. Ezechiel 17,3.5 redete von einem Adler, der mit gewaltigen Flügeln über vielen Wassern schwebt, und mit Ezechiels Adler verglich Gregor M. Moral. 37 c. 47 (Migne 76,624) den Adler Hiobs 39,27: ‚elevabitur aquila . . manet in inaccessis rupibus. Inde contemplatur escam et de longe oculi ejus prospiciunt‘ und der Adler, der am Tympanon der alten S. Paulskirche vor Rom die Schwingen ausbreitete, trug die Unterschrift (Hettner Ital. Stud. 25): Aquila Ezechielis sponte missa est de caelis, volat ipsa sine meta, quo nec vates, nec propheta evolavit altius. Honorius a. O. 833 meinte: per aquilae similitudinem Johannes declaratur, a quo Christus in gloriam Patris convolasse manifestatur. Die Kirchenväter deuteten diesen Adler und auch den Vogel Hiob 28,7 auf den gen Himmel fahrenden, ja sogar die Seelen vom Fleisch lösenden und zum Himmel entführenden Christus nach Gregor. M. Hom. in Evang. a. O. 76,1218. Moral. 18 c. 34 a. O. 76,67. 625.631 vgl. den ags. Crist 633 (Haupts Zs. 9,202). Isidor. Different 2 c. 7 (Migne 83,73). Aber Honorius Spec. 958 spricht nicht nur vom Adler, sondern auch vom Wasserfall und zwar beim jüngsten Gericht: Aquila omnibus avibus altius volat . . sic Christus u. s. w. In hanc etiam ecclesiam singulis annis procella validi fluminis coelitus venit — videlicet ostendens quanto terrore ad judicium Christus veniat cum caelum et terram fortiter excutiat. Tunc quippe coeli magno impetu transeunt et elementa calore solventur‘. Aus diesem Schatz bedeutungsvoller Bilder und Gleichnisse hat unser Dichter seinen über den Wasser fliegenden, den Fischen nachstellenden Adler genommen, um ihn als Symbol des wiederkehrenden Christus seiner Schilderung der neuen Welt einzufügen*). Von der 61. Str. ist nur zu bemerken, dass sie

*) Die Adlergleichnisse der Propheten scheinen auch noch in andere Schriften der nordischen Literatur eingedrungen zu sein. Micha 1,16 vergleicht das seiner Söhne beraubte Jerusalem mit einem Adler, der sein Gefieder verloren hat vgl. Hieron. Migne 25.1164, Gregor. M. in Ezech. Migne 76,101. Randver schickte vor seinem Tode am Galgen seinem Vater einen federlosen Habicht Sn. E. 1,368 vgl. Völsungas. (Fas. 1, 225),

schwerlich irgend welchen volkstümlichen oder literarischen Ursprung hat, sondern eine nicht gehörig motivirten und unbeholfen breiten Ausfluss der 7. Str. darstellt, den möglicher Weise ein Interpolator in Bewegung setzte. Da der Iþavǫllr der Str. 7 in Str. 60 wiederkehrt, glaubte dieser, dürfte auch das Tafelspiel der Str. 8 in Str. 61 nicht fehlen. Aber nun weiss er doch nicht eine volle Str. zu Stande zu bringen und kommt nicht über 3 Verszeilen hinaus, von denen noch dazu die 3., dem Sinne nach ganz überflüssig, in der Form eine dem Dichter unangemessene Breite verrät. Auch kehrt die schon oft bemerkte Neigung interpolatorischer Dürftigkeit wieder, einen Ausdruck des vorhergehenden alten Textes, nämlich hier ‚finnask', wieder aufzunehmen. Die 62. Strophe hält sich im Wesentlichen wiederum an die schon o. S. 215 benutzten Jesaiasstellen 65,21: et aedificabunt domus et habitabunt; et plantabunt vineas et comedent fructus earum. 23 Electi mei non laborabunt frustra'. Dazu rühmt Ezech. 34,27 vom neuen Jerusalem: ‚dabit lignum agri fructum suum et terra dabit germen suum et erunt in terra sua abs-

als Broderus vom Galgentode bedroht war, rupfte sich sein Habicht die Federn aus Saxo p. 414. Hier wie dort erkannte der Vater darin das Loos der Kinderlosigkeit (vgl. den alten Adler Eyrbyggjas. 66). Vielleicht ist auch der Windriese Hræsvelgr durch fremde Darstellung bestimmt.

Vafþr. 37: Hræsvelgr heiter es sitr á himens enda,
jǫtonn í arnar ham;
af hans vængjom kveþa vind koma
alla menn yfer.

Im 4. Esdra 11,1.2: ascendebat de mari aquila . . et expandebat alas suas in omnem terram et omnes venti caeli insufflabant in eam et colligebantur. Jedoch schildert auch die Grag. 2, p. 162 den Falken, wie ihn am Frühlingstag der Wind unter beiden Flügeln hintreibt. Selbst des Heinr. von Veldegge: jârlanc ist reht, daz der ar winke dem vil süezen winde (MF. 66,5) braucht nicht von Hiobs 39,26 accipiter abzustammen, ‚qui plumescit, expandens alas suas ad austrum', wozu Gregor M. a. O. 623 bemerkt: quatenus eorum membra ad laxandam pennam veterem venti tepore concalescant.' In der Apoc. 7,1 stehen 4 Engel auf den 4 Ecken der Erde, die die Winde halten vgl. Sn. E. 1,48: ‚Settu hann upp yfir jǫrðina með 4 skautum ok undir hvert horn settu þeir dverg: Austri, Vestri, Norðri, Suðri vgl. Vsp. 11. (s. u. S. 225).

que timore. 28 Et non erunt ultra in rapinam in gentibus. 30 quia ego Dominus Deus eorum cum eis' und ähnlich 36,8 ,Montes Israel, fructum vestrum afferatis populo meo Israel, Dominus prope enim est, ut veniat 10 et habitabuntur civitates 23 quia ego Dominus, ait Dominus exercituum, 35 terra illa inculta facta est ut hortus voluptatis et civitates desertae et destitutae atque suffossae, munitae sederunt'. An diese Verse knüpft Honor. a. O. 1168 die Betrachtung, obgleich sie nicht genau passt: ,Terra, quae in gremio suo Domini corpus confovit, tota erit paradisus. — Terra, quae erat maledicta et spinis addicta, tunc in perpetuum a Domino erit benedicta et labor et dolor non erit ultra'. In diesem Sinne legt sie auch der Völuspadichter aus: mono ósáner akra vaxa, bǫls mon alz batna vgl. den isländischen Elucidarius (A. f. O. 1858 S. 72): ,jorþ su es bolvoþ vas ok grødde þorna oc þistla, þa verþr hon en af Goþ blezzoþ oc þar es eige siþan harmr ne erveþe'.

Nach Honor. a. o. 1095 ,Hierusalem hæc de vivis lapidibus, scilicet universis electis, ut civitas aedificatur' u. a. O. 1113 ,Deus constituit sibi praeclarum palatium, quod dicitur regnum caelorum. Ad quod palatium praedestinavit certum numerum electorum militum, quem nec liceret excedi et quem necesse esset compleri.' Die isländische Uebersetzung gibt das wieder: ,G. almattegr konungr gerþe sér furst albiarta holl, þa es hann kallaþe riki himna. Til hallar sinar sette hann visa tolo valra riþara þa er nauþsum vasat fulla oc eige lofat viþ at auka. Im Speculum a. O. 960 Tunc Filius de labore translatos facit discumbere . . de judicio rediens electos pro diversis meritis in diversis faciet mansionibus requiescere et gloriam suae divinitatis eis facie ad faciem demonstrabit. Die ,electi' hier sind Engel und Menschen, und so erklären sich in Str. 52 die valtivar, weil dort die Engel dem Antichrist entgegentreten (o. S. 210), und in unsrer Str. 63 das ,bua — Hrópts sigtopter, vé valtiva', weil im neuen Jerusalem Gottes Paläste, Häuser der Electi, gebaut werden sollen. Hroptr, Hróptr (DA. 5,155) steht hier für Odin d. i. Gott (o. S. 190), das Solarlj. 52 nennt die Himmel

sigrheimar. Die fest bestimmte Zahl dieser Bewohner der Halle der Valir erinnert an die Valhöll in Vafþr. 23 mit ihren 540 Türen, aus deren jeder 800 Einherjar herausgehen.

Die alten echten grossen Heidengötter können nach S. 203 nun nicht wiederkehren, sondern nur jene entweder ganz verchristlichten Baldr und Hǫþr oder gar erst aus christlichen Figuren neu geschaffenen Høner und Lóþorr kommen zum Vorschein. Wie o. S. 137. 212 der Dominus Dominantium durch Freyr oder Baldr, so wird hier der ezechielische Dominus exercituum — die Sigurd. kv. 3,18 kennt ein entsprechendes herbaldr — durch Baldr übersetzt und das ‚Dominus prope enim est, ut veniat et habitabuntur civitates' Ez. 36,8 f. nähert sich sehr dem ‚mon Baldr koma, bua Hǫþr ok Baldr Hrópts sigtopter.' Aber wer ist nun Höþr an dieser Stelle? Und kennt die christliche Überlieferung überhaupt mehrere göttliche oder himmlische Persönlichkeiten, die am jüngsten Gericht eine hervorragende Rolle spielen? Die Apocalypse lässt ausser Gott und Christus, die wir in Hroptr und Baldr wiedererkannten, noch Michael, Henoch und Elias in den letzten Kampf mit den Mächten der Finsterniss verwickelt sein, und diese sind es in der Tat, die uns in Höþr, Høner und Lóþorr auch in der Vsp.-darstellung des jüngsten Gerichts begegnen. Wir haben o. S. 156 mit Bugge Höþr Krieg als schuldlosen Mörder Baldrs auf den Kriegsmann Longinus gedeutet und schon unser Bedenken über die landläufige Ansicht geäussert, dass Höþr, nicht Loke von Vali's Rache betroffen und dass Höþr, nicht Loke der andskote Baldrs sei. Höþr und der o. S. 160 auf Michael gedeutete Vali scheinen hier vereinigt zu sein, und der irdische Kriegsmann Longinus ist ganz in dem himmlischen Kriegsmann Michael aufgegangen. Der Verfasser der Vsp. nimmt hier eine Vermengung vor, von der sich der der Vafþr. 51 frei hält, indem er consequenter nach dem Weltbrand in der Tat den Vale mit Víþarr (o. S. 208) das Heiligtum der Götter bewohnen lässt:

Víþarr ok Vále byggva vé goþa,
þás sloknar Surta loge.

Kaum ein anderer ist auch in der Vsp. in der Schilderung der neuen Welt als Bewohner des vé valtiva neben Baldr-Christus denkbar als Michael. Denn in der Apocalypse hatte ja Michael den grossen Drachensieg erfochten o. S. 205 ja es wird von Honorius a. O. 1076 unentschieden gelassen, ob der Dominus oder Michael den Antichrist getötet habe. Er ist nach den Homil. Gregor. in Evang. 34 Migne 76,1249 der Praepositus paradisi i. e. ecclesiae militantis und nach den Altd. Pred. 1,76 vorgesazt der christenheit, die noch ritteret, der andern englen aller vurste, die in dem himelischen palas wonen unde uber alle die selen, die man hie unpheht. Am jüngsten Tag soll er die Seelen vor das Gericht bringen a. O. 1,350. Der gute Herr Sanct Michael und alles himmlische Heer, oder der allmächtige Gott wird angerufen ‚durch die diga sancte Mariun jouh durch die diga sancti Michaelis unta alles himilisken heres', und Gott, der Maria, dem S. Michael und S. Peter wird gebeichtet Altd. Pred. 1,350 f. Denkm.[2] no. 75 S. 189. no. 83 S. 209. Sein Name bedeutet so viel als ‚Wer ist als Gott?', er bezeichnet deswegen auch Jesum Christum Altd. Pred. 1,177 vgl. den ABC-Hymnus auf S. Michael in Mone's Latein. Hymnen des Mittelalters no. 314. So tritt er, hier unter dem Namen Hǫþr, nicht nur hier an Christi Seite, sondern auch z. B. im Nicodemusevangelium, wo er mit Christus ins Paradies einzieht. Und in diesem Zuge finden wir daselbst nun auch zwei andere Personen, die in der folgenden Str. unter den Namen Hø̨ner und [Lóþorr] versteckt sind, nämlich Henoch und Elias.

Str. 63 þá kná Hø̨ner hlautviþ kjosa
. . . .
ok burer byggva brø̨þra tveggja
vindheim víþan: vitoþ enn eþa hvat?

Die von Müllenhoff D. A. 5,156 gebilligte Vermutung Grundtvigs Edda[2] 191, in der zweiten ausgefallenen Zeile dieser Str. sei Lóþorr als Hø̨ners Arbeitsgenosse nach der Zerstörung der Welt erwähnt worden, wie in der 18. Str. bei der Erschaffung des ersten Menschenpaares, ist nicht

nur an sich einleuchtend, sondern wird auch durch zahlreiche Nachrichten über diejenigen, die in der christlichen Überlieferung neben Christus und Michael nach der Zerstörung der Welt tätig sind, vollkommen bestätigt. Es sind zwei Figuren, die nach der christlichen Volksmeinung die Einzigen waren, die während des alten Bundes lebend gen Himmel ins Paradies fuhren und bis zur Zeit des Weltendes dort ausharrten, um auf die Erde zurückgekehrt Busse zu predigen, dann im Kampf mit dem Antichrist zu fallen, aber bei der gleich darauffolgenden Wiederkunft Christi vom Tode aufzuerstehen mit den übrigen Menschen. So schon in Tertullians Schrift de testimonio animae. In der Apoc. 11,3 sind sie zwei Propheten, die das Gericht ankünden, im Kampf mit dem Tier des Abgrunds getötet werden und nachdem der ‚Spiritus vitae a Deo' in sie eingegangen, steterunt super pedes suos . . . . . et ascenderunt in caelum in nubes vgl. Evang. Nicod. Tischendorf S. 384. Den apocalyptischen Kampf der Beiden schildert Beda Homil. 1 9 de Temp. Rat. c. 69 und darnach das Ormulum 8577, während das ahd. Muspilli nur den Eliaskampf und auch diesen stark abweichend von der biblischen und herschenden kirchlichen Auffassung erzählt Denkm.[2] 271. Unser Dichter liess den Kampf dieser beiden himmlischen Streiter ganz bei Seite, weil er die Hauptrollen in demselben mit den drei grossen Göttern: Odin, Freyr und Thor schon ausreichend besetzt hatte. Aber er führte sie nun unter dem Namen Høner und Lóþorr als mittätig bei der neuen Ordnung der Dinge nach dem Kampfe ein. Stellt die Apocalypse und darnach auch z. B. Honorius a. O. 1076 Christus, Michael, Henoch und Elias als die vier Hauptkämpfer des jüngsten Tages hin, so schildert das Nicodemusevangelium, wie diese vier nach Satans Bestrafung aus der Hölle zusammen ins Paradies einziehen o. S. 107. Nach Maleachi 4,5 sandte Gott den Elias vor dem grossen Schreckenstag des Herrn, um die Herzen der Väter zu bekehren, nach 4 Esra 7,28. 13,52 sind Henoch und Elias Begleiter des Messias beim jüngsten Gericht, nach Honorius a. O. 453 die Heerführer der Braut

Christi im Kampf gegen den Antichrist und dann sogar deren Brautführer bei der Hochzeit. Honorius a. O. 1127 weiss sogar, dass Christus die vierzig Tage vor der Himmelfahrt im irdischen Paradies bei ihnen verlebte. Auch wird nach ihm a. O. 957 durch den Patriarchen Henoch und den Propheten Elias Christi Himmelfahrt vorgebildet ‚dum septimus ab Adam Enoch patriarcha in paradisum rapitur et Helyas propheta curru igneo in caelum tollitur'. Sie sind also wie Christus und Michael Paradiesesherren und wie jene in der Vsp. als Baldr und Höþr für himmlische Siegeshäuser, so sorgen diese als Høner und Lóþorr ebenfalls für die Wohnungen der Söhne zweier Brüder, denn tveggja, nicht Tveggja ist zu lesen.

Um die Bedeutug dieser zwei Brüder aber herauszubringen ist die Angabe wichtig, dass die Busspredigt Henochs und Elias' vor dem jüngsten Gericht sich namentlich auf die Bekehrung der Juden richte und dass sie das Leben gerade dieser nach dem Gericht zu ordnen haben. Schon Maleachi 4,5 verspricht der Herr: ego mittam vobis Eliam prophetam antequam veniat dies Domini magnus et horribilis 6 et convertet cor patrum ad filios u. s. w. Wiederum ist Honorius voll von dieser Idee in seiner Expos. in Cant. Cant. a. O. 353.: Arca de Jerusalem reducetur, quanto sub Elia et Enoch Christus (in fine mundi) ad Judaeam jam conversam revertetur, Spec. a. O. 1163: per praedicationem Eliae et Enoch Judaei ad Christianam religionem redibunt, Expos. in Cant. Cant. 455: Judaei enim convertentur per Eliam et Enoch ad vesperam mundi, 1076: Christi adventum Enoch et Elias praevenientes eum mundo affuturum praenuntiabant, sicut illum olim prophetae nasciturum praedixerunt, per quorum praedicationem Judaei ad vesperam mundi ad fidem convertentur. Selbst in einem Drama des 12. Jh., dem ludus de Antichristo, treten Elias und Enoch auf, um die Israeliten für das Evangelium zu gewinnen und mit ihnen den Märtyrertod zu erleiden (Scherer D-Literaturj. [1]79). Aber noch eine andere Aufgabe haben sie zu erfüllen, die mit ihrer paradiesischen Würde zusammenhängt. Nach Isidor de ortu et

obitu patrum (Migne 83,131) ,manet Enoch in consummatione mundi et restituet cum Elia mortalem vitae conditionem,' vgl. Jes. Sirach 48,10 ,Elias scriptus est in judiciis tempore lenire iracundiam Domini, conciliare cor patris ad filium et restituere tribus Jacob.' In B. Henoch c. 41 sieht Henoch wie das Reich der Himmel verteilt wird, die Wohnungen der Auserwählten und die der Heiligen, c. 45 verkündet er, wie die Leugner des Herrn weder in den Himmel, noch auf die Erde kommen werden, c. 71 werden aber die Wohnungen der Gerechten bei Henoch sein. Er heisst oft Schreiber der Gerechtigkeit und nach dem Buch der Jubilaeen schreibt er noch in Eden das Gericht, sowie Elias im Seder olam maj. Dillmann B. Henoch XLI f. Denn Henoch ist im Himmel nach Hamburger Realencycl. z. Bibel und Talmud 2,382 das Amt eines himmlischen Platzverteilers übertragen. Und gerade in dieser Tätigkeit stellt den Høner unsre Str. dar, und während in der vorhergehenden es sich um die Wohnungen der Christenseelen handelte, scheint hier die Verteilung der ewigen Sitze der Juden, die hier auch am jüngsten Tage zu berücksichtigen sind, den Dichter zu beschäftigen. Wieder greift er auf Ezechiel zurück und verwendet dessen grosse Vision aus Cap. 37, an die ja übrigens die Schilderung der Neubelebung Enochs und Elias in der Apocal. sofort erinnerte. Denn Apoc. 11,11 heisst es von den beiden Toten: Spiritus vitae a Deo intravit in eos et steterunt super pedes suos, sowie Ezech. 37,10 vom ganzen toten Volke des Herrn, der domus Israel, sagt: Ingressus est in ea (ossa spiritus et vixerunt steteruntque super pedes suos. Es ist jene Vision, von der Hieronymus sagte: ,famosa est visio et omnium ecclesiarum lectione celebrata,' dieselbe, die auch viele neutestamentliche Darstellungen der Auferstehung der Toten beherscht. Der Herr führt den Propheten auf ein weites Totenfeld, dessen verdorrten Gebeinen er neues Leben verkündet. Da rauscht es und regt es sich, Bein fügt sich zu Beine und bekleidet sich mit Sehnen, Fleisch und Haut. Von den vier Winden kommt der Geist (Spiritus) und weht sie an, dass sie lebendig werden und

sich auf die Füsse richten, ein gewaltiges Heer. Gott gibt ihnen nun das Land Israel zurück, und der Prophet wird das Holz der Stämme Israel und das Holz Judas nehmen und sie zu einem Holze machen, und Beider Söhne sollen unter einem Könige vereint zusammenwohnen. ‚Possidebitis terram singuli aeque ut frater suus' sagt Ezech. 47,14, wo er auf diese Landteilung zurückkommt. Jenes ‚Lignum' heisst aber auch ‚sors' vgl. ‚misit eis sortem et manus divisit eam illis in mensuram; usque in aeternum possidebunt eam.' Die Ezechielische Scene ist früh auf die Auferstehung zum ewigen Leben am jüngsten Tage bezogen. So sammeln bei Matth. 24,31. 25,46. 1. Thess. 4,15 die Engel als göttliche Sendboten die Auferstandenen von allen vier Winden zum Genusse des ewigen Lebens vgl. Sighvatr: Jórdanar gram(r) réð endr senda fjóra engla or lopti Sn. E. 1,450. Auf einem römischen Sarkophag im Lateranmuseum steht neben den sich erhebenden Menschenleibern Ezechiel mit einem Stab oder Holz in der Hand, neben ihm eine andere Gestalt, die auf den Erlöser gedeutet wird Kraus Realenc. d. christl. Altert. 1, 473. Dieselbe Scene stellt ein Miniaturbild einer lateinischen Bibel des 12. Jahrh. zu Erlangen dar Piper Myth. d. christl. Kunst 2,449. Zu allem Überfluss aber hat Henoch nicht nur an sich selbst die Erweckung zu neuem ewigen Leben erfahren, wie das jüdische Volk zur Zeit des jüngsten Tages, sondern nach dem B. Henoch hat er auch ein ganz ähnliches Gesicht wie Ezechiel c. 57. Denn in jenen Tagen des Untergangs kamen Menschen auf dem Wind vom Aufgang und vom Niedergang bis zum Mittag und man hörte das Geräusch ihrer Wagen. Sie werden alle anbeten den Herrn der Geister c. 58. Selig seid ihr Gerechten und Auserwälten, denn herrlich wird euer Loos sein, und dies Loos besteht nach c. 71 darin, dass ihre Wohnungen bei Henoch sein werden.

Aus diesem Henochssagen und -gesichten und der grossen Ezechielvision ist der Høner unserer Str. erwachsen, wie er den Looszweig nimmt, um der künftigen Welt, die der Dichter eingedenk der skaldischen Luft- und Himmelsbezeichnungen ‚veðr-, viðheimr, vindhjalmr, aber auch wol

des ezechielischen von Winden erweckten Totenfeldes das weite Windheim nennt, unter die Söhne der beiden, also tveggja, nicht Tveggja, Brüder Israel und Juda zu verteilen. Teilte der Dichter hier wirklich auch dem Lóþorr ein ähnliches Amt zu, so würde das dem Paradiesesgenossen Henochs, Elias, sehr wol anstehen, zumal Isidor auch von diesem meinte: in consummatione mundi restituet mortalem vitae conditionem. Aus dem Namen Henoch also, dessen Endung der nordischen Zunge widerstrebte, wird ein Dichter den nordischer klingenden, aber kaum nordisch zu erklärenden Høner gebildet haben, wie Garmr aus Cerberus (o. S. 180) und wie Andere Ellisif aus Elisabeth, Jarisleifr aus Jaroslav, Trǫllhæna aus S. Triduana machten Bugge Stud. 1,179. Ich vermag darnach durchaus nicht mit Hoffory Gött. Gel. Anz. 1888 S. 161. Nachr. d. Gött. Gesellsch. Dec. 1888 in Høner einen urgermanischen schwanengleichen (got.hauhneis?)Himmelsgott, noch in Lóþorr einen indogermanischen Vritra, der von Loki verdrängt worden sei, zu erkennen, um so weniger, als auch die anderen Hauptschicksale der Beiden durchaus in den Kreis der Henochs- und Eliassage fallen. Die Hauptgründe dagegen, auf die Hoffory seine Hønerhypothese stützt, sind alle drei durchaus unzuverlässig. Denn zugegeben auch die Möglichkeit einer lautlichen Verwantschaft Høners mit *Κύκνειος*, ist der wirkliche Bestand eines solchen Wortes in der Bedeutung ‚Schwanenhaft' in einer nord. Sprache kaum glaublich, weil dieselbe über zwei andere Worte altn. svanr und alpt zur Bezeichnung dieses Vogels verfügte und weil die aus der Wurzel kan, skr. kvan, von der *Κύκνος* sich ableitet, ebenfalls damit zusammenhängenden germ. Wörter hano, huon DA. 1,3 einen andern Singvogel bezeichnen. Zweitens liefert die Notiz eines gewiss nicht echt volksmässigen faröischen Liedes, dass Hœner seinen Schützling ins Gefieder eines Schwans versteckt habe, durchaus keinen Beweis für den Glauben an einen altgermanischen Schwanengott. Drittens ist der gans- oder schwanartige Vogel, der allerdings auf dem einen Friesenaltar in Nordengland sichtbar ist, wiederum für unsre Mythologie nicht zu verwerten,

weil die Plastik, ebenso wie die Inschrift desselben, wenn wir von ein paar Namen absehen, durchaus römisch gehalten ist, wie denn auch Wieseler Gött. Gel. Anz. 1874 S. 1405 auf mehreren Bildwerken römischer Zeit den antiken Mars mit einem Schwan nachgewiesen hat. Høner und Lóþorr sind von einem Dichter künstlich hergestellte mythologische Scheingebilde, nicht nur wie sie in unserer 63. Str. als Platzverteiler in der neuen Welt, sondern auch wie sie in der 18. Str. der Vsp. als Menschenschöpfer auftreten (s. Nachtrag).

Diese Ansicht widerspricht nicht unsrer obigen Deutung dieser drei Schöpfer Odin, Høner, Lóþorr (o. S. 85) auf die drei Personen der Dreieinigkeit. Diese Dreieinigkeit hat nur in der das Verschiedende vermengenden und verknüpfenden Vsp. eine doppelte Darstellung gefunden, wie sie übrigens auch in andern christlichen Quellen an Engel, Patriarchen und Propheten geknüpft wird. So werden die dem Heiland auf der Baseler goldnen Altartafel (o. S. 118) beigegebenen drei Erzengel als ein Sinnbild der Dreieinigkeit ausgelegt, ja Michael wird gelegentlich in kühner Symbolik eins mit Christus selber und trägt die Weltkugel (o. S. 160. Wackernagel Kl. Schr, 1,393) und dies geschah trotz des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses, das zwischen den 3 Personen in Gott, die nur eine Substanz bildeten, und den 3 Personen Michael, Gabriel, Raphael, die 3 Substanzen seien, so streng schied Denkm.[2] no. 79 S. 195. In der Disputatio Pippini cum Albino (Haupts Zs. 14,543 vgl. 556) wird die Frage: quis est semel natus, numquam mortuus?‘ beantwortet mit ‚Secundus aequivocus deo meo‘ d. i. Enoch oder Elias. Henoch und Elias treten jeder als Metratron d. h. als schöpferischer Demiurg, dessen Thron über Gottes Thron erhaben, in jüdischen Schriften auf, Henoch heisst sogar der kleine Gott Hamburger Realenc. z. Bibel und Talmud 2,382. 384. 781f. Helias wird von Beda durch ‚Deus dominus‘ übersetzt, dagegen vom Erzbischof Bardo von Mainz 1031—1051 mit Christus verglichen. Und wenn die Kirche das ‚Faciamus‘ der Genesis durchweg auf die Dreieinigkeit auslegte, so be-

stand doch daneben die Auffassung, dass Gott die ‚filii Dei' die Engel damit zum Beistand aufgefordert hätte.

So decken sich auch hier Hœner und Lóþorr bald mit zweien der Dreieinigkeitspersonen, bald mit den niedrigern Gestalten Henoch und Elias.

Den Anstoss zu dieser Vorstellung mag die ganz sinnliche, wörtliche Auffassung von Genes. 5,24 (vgl. Hebr. 11,5) gegeben haben: ‚Henoch ambulavit cum Deo et non apparuit, quia tulit eum Deus' und von Jes. Sirach 44,16: ‚Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum' vgl. die ags. Gen. 1210 (Enoch) cvic gevât mid cyning engla of þyssum lænan lîfe fêran vgl. Dillmann d. B. Henoch XXVII. Henoch wandelte also mit Gott im Paradiese d. h. an der Stätte, wo die Erschaffung des Menschenpaares erst vollendet wurde. Und hieraus scheint man auch auf christlicher Seite wirklich eine Teilnahme Henochs an der Schöpfung gefolgert zu haben, wenn ich auch nicht nachweisen kann, ob schon vor Coccejus in Witsius' Meletem. p. 501 noch Andere aus dem ‚Enoch ambulavit cum Deo' den Schluss zogen ‚ergo cum Deo fecit'. So erklärt sich, dass in der 18. Str. Hœner die Rolle der zweiten Person der Dreieinigkeit und zugleich Henochs im Iþavǫllr, dem Paradiese, übernimmt, indem er das Menschenpaar mit erschafft. Auch im B. Henoch wird Henoch nicht nur wegen seines Umgangs mit Gott und den Engeln als Kenner aller himmlischen und göttlichen, natürlichen und historischen Dinge gerühmt, er wurde auch wiederholt rasch von der Erde in die entferntesten Himmels- oder Höllenräume geführt und machte mit den Engeln gewaltige Wanderungen. Vielleicht hiess Hœner deswegen ‚hinn skjóti áss, hinn langifótr' Sn. E. 1,266. Wiederholt zittert, schreit, fällt Henoch zu Boden vor Angst und Schrecken B. Henoch c. 14.83, wozu Hœners Beiname ‚hræddastr ása' Fas. 1,373 stimmt. Dass Henoch früh auch im Volke hoch stand, bezeugt der altdeutsche Tobiassegen V. 95 (Denkm.[2] 147): ‚Got hiute dich gesegene mit dem segene Enoches, der gote sô rehte liep was, daz ern in daz paradîs nam, mit lîbe und sêle dar kam'. Auf Island wurden Enoch und Elias mit Christus

und Maria beim Würfelspiel angerufen F. Magnusen Lex. Myth. 374. Ja schon ein Skalde sang offenbar nach Hebr. 11,4 f.: ‚ǫld lofar Enoch mildan einkend siðavendni‘ Sn. E. 2,246. Noch leichter als Enoch die zweite Person, konnte Elias die dritte Person der Dreieinigkeit vertreten. Vom spiritus Eliae ist schon Luc. 1,17 die Rede und darnach in der ags. und altdeutschen geistlichen Dichtung Denkm.[2] 62. Auch Elias ist hier zu fast göttlichem Range erhoben. Der heilige Geist ist das schöpferisch belebende Feuer und Elias ist durch und durch ein Feuergeist. So ist er bekanntlich bei den Slaven an den Platz des blitzenden Donnergottes Perkunas gerückt. Seine in den Büchern der Könige erzählten Taten werden am anschaulichsten zusammengefasst Jes. Sir. 48,1 ff: ‚Et surrexit Elias propheta, quasi ignis, et verbum ipsius quasi facula ardebat . . 3 Verbo Domini continuit caelum et dejecit de caelo ignem ter . . 9 Qui receptus est in turbine ignis, in curru equorum igneorum. 10 Qui scriptus est in judiciis temporum lenire iracundiam Domini, conciliare cor patris ad filium et restituere tribus Jacob 13 . . et in Eliseo completus est spiritus ejus.‘ Aehnlich bemerkte Isidor (S. 225): ‚in consummatione mundi Elias restituet mortalem vitae conditionem, wie andrerseits vom heiligen Geist a. O. 959: Per Spiritum Sanctum utraque pars remuneratur (beim jüngsten Gericht), — und Spiritus Sanctus universa in meliorem statum renovabit vgl. der heilige geist, der alle geschepf geschaffen hat und alle geschepf richtet Altd. Pred. 2,114.

Beide, Elias wie der heilige Geist, werden deshalb von unserem Dichter treffend Lóþorr benannt, das nach Noreen (Tidskr. f. Philol. N. R. 4,28) ursprünglich Vlóþorr d. i. Hitze bedeutet. Nachdem sich so Høner und Lóþorr als Henoch und Elias voll und ganz in der 63. Str. und mit den beiden Personen der Dreieinigkeit verschmolzen in der 18. Str. herausgestellt haben, erwähnen wir noch eines dritten Hauptereignisses aus Høners Leben, obgleich es in der Vsp. nicht erzählt wird. Doch hängt es mit dem auch von ihr in Str. 23. 24. berührten Krieg der Asen und Vanen zu-

sammen und dient dazu unsere Auffassung sowol der Vanen, wie auch Høners abermals zu bestätigen. Nach Snorre's Ynglingasa c. 4 und E. 1,93 wurde nämlich Høner in diesem Krieg als Geisel zu den Vanen geschickt, bei denen er mit dem weisen Mimer weilt. Aber die Vanen merken bald, dass er ohne Mimers Beistand keinen vernünftigen Rat zu erteilen vermag. Er weiss dann immer nur zu sagen: ‚ráþi áþrir d. h. da mögen Andere raten'. Die Vanen haben wir auf die abtrünnigen Engel gedeutet, und wirklich tritt nun auch Henoch als Gesanter Gottes an diese Engel auf. ‚Placens Deo legatione ad Angelos fungebatur' Iren. adv. haeres. IV c. 30. Aus dem B. Henoch c. 12 erfahren wir aber weiter, dass die Erzengel in jenem Engelkrieg mit ihrem König zusammen kommen und den Henoch zu den Aufrührern mit der Botschaft schicken, dass sie keinen Frieden haben sollen. Da bitten diese ihn, Verzeihung für sie zu erflehen, und Henoch erklärt sich dazu bereit. Aber ein Gesicht bedeutet ihn, dass ihre von Henoch übermittelte Bitte nicht gewährt werden könnte, was er ihnen mitteilt. Und Gott, ‚der des heiligen Rates nicht bedurfte,' schlägt dann wirklich c. 14 Henochs Bitte ab. Wer kann leugnen, dass nicht nur die Grundzüge des seltsamen Krieges Gottes mit den Engeln im Vanenkrieg, wie oben nachgewiesen, sondern auch die der ebenso seltsamen Friedensvermittelung des erfolglos ratenden Henoch in jener Vergeiselung des erfolglos ratenden Høner wiederkehren? Auch ist nun verständlich, warum ihm der ihn an Weisheit so sehr übertreffende Mimer mitgegeben wird, ohne den er nichts vermag. Henochs Begleiter war nach Obigem der mit dem heiligen Geist identificirte Elias, den die Vsp. zweimal durch Lóþorr wiedergab. Aber in der 29. Str. belegte der Dichter den heiligen Geist mit Mimes Namen, und Snorre setzt auch hier nur das Versteckenspiel seines Vorgängers fort, wenn er dem Høner statt Lóþorr hier einmal den Mimer zum Begleiter giebt.

Zu unsrer alten Situation zurückgekehrt, vermissen wir unter den Ankömmlingen in der neuen Welt Viþarr, der doch Str. 54 siegreich aus dem Kampfe hervorging. Doch

der Dichter sah hier von ihm ab, weil dieser Víþarr ja in Tat keinen Anderen als den wiedergekommenen Christus-Baldr bezeichnet, den er aber ja schon in der 62. zurückgeführt hatte. Denn der vielgedeutete Víþarr wird am Ende doch wol aus dem Viþr Wieder, wie schon Simrok vorgeschlagen, erklärt werden müssen, trotz der Quantitätsdifferenz. Eine künstliche Verlängerung, die den abstracten oder zu durchsichtigen Begriffen die geheimnissvolle Würde alter unverstandener Namen geben sollte, scheint auch in dem Namen Váli (o. S. 160) vorzuliegen, der in Vafþr. 51 mit Víþarr zu den von Surtsbrand verschonten Göttern gehört. So wären denn Víþarr und Váli der Vafþr. nichts anderes als Baldr und Höþr der Vsp., beide Paare entsprungen aus Christus und Michael, und das eine Gedicht weiss auch kaum etwas anderes von dem einen Paar zu melden als das andere von dem andern, Vsp. 62: ‚bua Hǫþr ok Baldr Hrópts sigtopter, vé valtíva', Vafþr. 51: ‚Víþarr ok Vále byggva vé goþa'. Dass die Sn. E. 1,202 beide Paare in die neue Welt einführte, kann uns nicht beirren. Sie erlaubt sich auch Høner und (Lóþorr) fortzulassen, fügt aber wie Vafþr. Móþe und Magne hinzu. Diese angeblichen Thorssöhne sind aber wiederum nur dürftige Abstractionen wie Víþarr und Vále und zwar solche, die aus den Eigenschaften, durch die Thor und Christus bei seiner Wiederkunft zum jüngsten Gericht sich auszeichnen, herausgekünstelt sind s. zu Str. 65.

Die 64. Str., die den goldbedeckten Saal auf Gimlé schildert, der schöner als die Sonne ist und die treuen Scharen beherbergt, auf dass sie dort ewige Wonne geniessen, knüpft an die Apoc. 21,10 an, deren 6. Vers schon in der 60. Str. eine Spur hinterlassen hatte o. S. 215. Es ist schon von Anderen, zuletzt noch von Schullerus PBB. 12,257 mit Recht behauptet worden, dass dies Gesicht vom neuen Jerusalem, das die claritas Dei hat, das reines Gold ist, das weder der Sonne, noch des Mondes bedarf und dessen Mauern aus Edelstein, dessen Häuser von lichtem Golde sind vgl. Jes. 54,14, unsere Str. beeinflusst habe. Das sibyllinische Orakel nannte es ein πόλιν, λαμπροτέραν ἄστρων

καὶ ἠλίου ἠδὲ σελήνης. Auch kommt in sie nichts Unreines oder Schlechtes oder Verlogenes Apoc. 21,27 vgl. Grimn. (o. S. 138.) Gold und Edelstein — und auf diesen zielt doch der Name Gimle — sind schwerlich je Hauptmerkmale einer altgermanischen Zukunftswelt gewesen und noch viel weniger die hier freilich nur angedeuteten zarten Himmelsfreuden solche, wie sie Vikinger vom Jenseits erwarteten. Schon das Fremdwort ‚gim', so früh es auch eingeführt wurde, hätte die Verteidiger des germanischen Ursprungs dieses Jenseits stutzig machen und daran erinnern müssen, dass vom neuen Jerusalem der Apocalypse, auf das ja, wie nachgewiesen, auch die vorhergehenden Strophen mit aller Macht lossteuern, schon Jesajas 54,11 sagte: ‚ecce ego sternam per ordinem lapides tuos et fundabo te in sapphiris, 12 et ponam jaspidem propugnacula tuos et portas in lapides sculptos et omnes terminos tuos in lapides desiderabiles', dass es bei den Kirchengelehrten ganz gewöhnlich die ‚gemmata et aurea Jerusalem' genannt wurde z. B. bei Hieronymus Migne a. O. 24,290. 25,339, und dass Honorius Spec. 1009. 1019 es als eine civitas bezeichnet, quae mira varietate gemmarum disponitur. Das himmlische Jerusalem in Diemers D. Gedichten S. 361 ist nach Scherer QF. 12,68 vollends ein Stück theologischer Mineralogie. Im Gedicht ‚Himmel und Hölle' Denkm. no. 30 bildet der Verfasser seine Schilderung der ‚himmlischen Gottesburg' ebenfalls der Apocalypse nach und berührt sich deswegen hie und da auch im Ausdruck mit der Vsp. Sie heisst z. B. v. 14 ‚gestiftet mit aller tiuricle meist ediler geistgimmôn', wie im Stockholmer Homilienbuch die schönen Himmelshallen leuchten ‚i golle oc gimsteinon.' Auch das Tor derselben ist ‚gylden gimmum gefrätevod, vynnumbevunden' im ags. Satan 649.

Gimlé, dem das übrigens einen irdischen Palast bezeichnende ags. gimreced Alfr. Metr. 8,25 verglichen werden mag, wird das Dach von Edelstein sein (D. A. 5,31),*) auf das

*) Bugge Stud. 1,444 gibt Gimlé in der deutschen Übersetzung durch ‚Edelsteinheim' wieder.

dann wieder z. B. in Cynevulfs Crist 1195 gedeutet wurde ‚þat äðele bearn, þät se earcnanstân eallum sceolde tô hleó and tô hrôðer häleða cynnes veorðan.‘

Die Haupttugend und das Treiben der Bewohner dieses Gimlésaals: ‚þar skolo dyggvar drótter byggva ok of aldrdaga ynþes njóta‘ wird in der Vsp. genau so geschildert wie in den christlichen Quellen. Die Bewohner bilden den ‚her dyggvan‘, über den Christus allein ‚ǫllo aldar‘ waltet in Mark Skeggjasons Kristsdrapa um 1100 Corp. poet. bor. 2,239. Himmel und Hölle V. 109 heisst es: ;Daz ist daz hêreste guot, daz der vore gegarawet ist gotes trûtfriunden mit imo ze niezzenne iemêr in êwa‘. Das geht zurück auf die Verheissung im Jesaja 65: Vertilgt sollen werden, ‚qui dereliquerunt Dominum,‘ aber 14 servi mei laetabuntur, 21 et aedificabunt domos, (im neuen Jerusalem). 19 ruft er ihnen zu: ‚Gaudebitis et exsultabitis in sempiternum.‘ Vafþr. 46 weicht auch hier ab. Denn während nach der Apocalypse das neue Jerusalem und somit auch nach der Vsp. die neue Welt keiner Sonne bedarf, weiss Vafþr. von einer neuen Sonne, einer Tochter der von Fenrir verschlungenen Mutter, die als Jungfrau nach dem Untergang der alten Götter die Bahnen der Mutter fahren soll. Hatte doch Jes. 30,26 geweissagt: ‚lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum in die qua alligaverit Dominus vulnus populi sui,‘ und diesem oder dem Lactanz Instit. VII. c. 24: Sol autem septies tanto, quam nunc est, clarior fiet vgl. Honorius Elucid. I 23 a. O. 1127, folgt der Dichter der Vafþr. hier wie anderswo (S. 187), nur dass die Personificirung der Sonne das arithmetische Element verdrängte. Die Str. 65 nennt den Richter des jüngsten Gerichts nicht, wie die Vsp. en skamma nach Lucas 11,21 und Matthaeus 3,11 den Mächtigeren (S. 34), sondern übersetzt Matth. 24,30: ‚venientem in nubibus coeli cum virtute multa et majestate‘ einfach durch ‚kømr enn ríke at regendóme ǫflogr ofan, sás ǫllo ræþr‘ *)

*) Über die Wörter El und ἰσχυρός, die in die deutsche Kunst und Poesie eindrangen S. 118 und Denkm.[2] 439

Diese Wiederkunft des Herrn zum Gericht war schon vorgebildet in den dereinstigen Gerichten Jehovahs im alten Bunde Ez. 28,26 Jes. 30,27. Joel 3,21. Zeph. 3,8. Das in der 63. Str. benutzte 37. Cap. Ezechiels wirkt noch nach; denn in seiner unmittelbaren Fortsetzung V. 22 heisst es: et rex= ríke unus erit omnibus imperans=sás ǫllo ræ̇þr. So nennt Solarlj. 36 Gott, sa réþ er ríkr vas‘. Uebrigens spricht auch die Apoc. 1,7 von ihm als dem ‚qui est et qui erit et qui venturus est, omnipotens‘. Und wer mit Müllenhoff die zweite nur von Papierhandschriften überlieferte Hälfte der Str:

semr hann dóma ok sakar leggr,
véskǫp setr, þaus vesa skolo

nicht missen will, findet auch dafür an demselben Ort, nämlich Ezech. 37,24 eine zwar nicht formell, aber inhaltlich ziemlich genaue Entsprechung: ‚in judiciis meis ambulabunt et mandata mea custodient et facient ea‘ vgl. Apocal. 12,17 ‚et draco abiit facere praelium cum reliquis de semine ejus (mulieris), qui custodiunt mandata Dei et habent testimonium Christi‘. Der ‚regindómr‘ das gewaltige Gericht ist ein treffender Ausdruck für das jüngste Gericht wie ‚se micla däg‘ Christ 869 und öfter in der ags. Poesie und stimmt noch genauer zum micla dôm Beov. 978. Crist 1206 vgl. mikell þing Ormul. 7497. Die ‚virtus‘ und ‚majestas‘, in denen Christus dann erscheint, wird im Altd. gewöhnlich durch magencraft, so in den altdeutschen Predigten vgl. Ezzo und den Messgesang Denkm.[2] 139, im Ags. durch mägen and cräft mâran Gen. 260, mid micelre mihte and mägenþrymme Alfr. Hom. 1,610, die majestas für sich voller durch mägenþrym gegeben. Auch wird mägen, wie mägenþrym, um auch der virtus ihr Recht widerfahren zu lassen, mit môd formelhaft verbunden, z. B. in môd and mägen oder mägenþrym, als Epitheta Gottes oder Christi vgl. Grein Sprachsch. 2,217.258. Christus heisst mägen- und þrymcyning Crist 917f. Schon im Ags. wurden die Epitheta Christi mägenþrym und þrym personificirt Höllenf. 22. Crist 423.726 und öfter.

Auf dieser Bahn der Personificirung der beiden Haupt-

eigenschaften des zum Gericht kommenden Herrn tut der Dichter der Vafþr. 51 nun noch einen weiteren Schritt, indem er sie beide zu den Personificationen Móþe ok Magne erhebt, die nach dem Weltuntergang auftreten. Wie Viþarr ok Vale (o. S. 230) sind also auch diese beiden Namen aus Abstracten erwachsen, aber während jene doch noch mit den Personen Baldr und Hǫþr in innerem Zusammenhang stehen, sind diese, die gleichsam Høner und Lóþorr der Vsp. ersetzen sollen, alles eigentlich persönlichen Kerns baar. Freilich sucht der Dichter der Vafþr. ihnen dadurch einen persönlicheren Inhalt zu geben, dass er sie zu Thors Söhne macht, aber auch dies offenbar nur aus dem Grunde, weil Thor durch ásmóþr und ásmegen vor allen Göttern ausgezeichnet war und als Donnergott in Wolken erscheint, wie Christus beim Gericht. Die letzte 66. Str. endlich vom Wiedererscheinen des Drachen ist bereits o. S. 205 ebenfalls aus der Apocalypse hergeleitet worden.

III. Kapitel. Ergebnisse.

Vǫluspa.*)

1. Einleitung.

Orac. Sibyll. Honorius Augustodunensis.

1 (1) Hljóþs biþk allar — helgar kinder,
meire ok minne — mǫgo Heimdallar
viltu at ek Valfaþer — vel fyr telja
forn spjǫll fira, — þaus fremst of man.

2 (2) Ek man jǫtna — ár of borna,
þás forþom mik — fǿdda hǫfþo;
nio mank heima, — nio ívister,
mjǫtviþ mǽran — fyr mold neþan.

2. Schöpfung.

Genesis und Genesiscommentare von Ambrosius, Isidorus und Honorius Hiob. Pred. Salom. vgl. ags. Domes däg 106 und Wunder der Schöpfung 95.

3 (3) Ár vas alda — þars Ymer bygþe. 1. Tag
vasa sandr né sǽr, — né svalar unner,
jǫrþ fanzk ǽva, — né uphimenn,
gap vas ginnunga, — en gras hverge.

4 (4) Áþr Bors syner — bjóþom ypþo, 2. Tag.
þeir es miþgarþ — mǽran skópo. 3. Tag.
sól skein sunnan — á salar steina:
þa vas grund groen — grǿnom lauke.

---

*) Unser Text gibt durchweg den Text der Ausgabe von Sijmons Die Lieder der Edda 1,3 ff. wieder, weicht jedoch in einzelnen Worten, die durch fette Buchstaben, sowie in der Bemessung des Umfangs der Interpolationen, die durch Cursivdruck gekennzeichnet sind, von demselben ab.

2,3 iviþe R, iuidiur H. 4,1 bioðom um R, biǫðum of H.

(5) Sól varp sunnan,	sinne mána	4. Tag.
hende hǿgre	umb himenjǫþor.	
sól né visse,	*hvar sale átte,*	
máne né visse,	*hvat megens átte,*	
stjǫrnor né visso,	*hvar staþe ǫtto.*	
6 *Gengo regen ǫll*	*á rǿkstóla,*	
ginnheilog goþ	*ok of þat gǽttosk:*	
nótt ok niþjom	nǫfn of gǫ́fo,	
morgon *héto*	*ok miþjan dag,*	
undorn ok aptan	ǫ́rom at telja.	
(7) Hittosk ǽser	á Jþavelle,	5. Tag.
þeirs hǫrg ok hof	hǫ́timbroþo,	
afla lǫgþo,	auþ smíþoþo,	
tanger skópo	ok tól gørþo.	
(8) Teflde í túne,	teiter vǫro	
— vas þeim vǽtterges	vant ór golle —,	
unz þriar kvǫ́mo	*þursa meyjar,*	
ámǫ́tkar mjǫk	*ór Jǫtonheimom.*	
9—16 folgt das interpolirte *Dvergatal.*		
(17) unz þrír kvǫ́mo	ór því liþe	6. Tag.
ǫflger ok ǫ́stker	ǽser at húse.	
Fundo á lande	lítt megande	
Ask ok Emblo	ørlǫglausa.	
(18) *Ǫnd né ǫ́tto,*	*óþ né hǫfþo,*	
lá né lǽte,	*né lito góþa:*	
ǫnd gaf Óþenn,	óþ gaf Hǿner,	
lá gaf Lóþorr	ok lito góþa	

3. Der Sündenfall des Menschen und seine Folgen.

Genesis, Ambrosius und Honorius Augustod.

(19) Ask veit standa,	heiter Yggdrasell,
hǫ́r baþmr ausenn	hvíta aure;
þaþan koma dǫggvar,	þǽrs í dala falla,
stendr ǽ of grønn	Urþar brunne.
(20) *Þaþan koma meyjar*	*margs vitande,*

þriar ór þeim sal (sǽ R) *es und þolle stendr.*
Urþ héto eina, *áþra Verþande,*
— skóro á skíþe — *Skuld ena þriþjo,*
þǽr lǫg lǫgþo, *þǽr líf kuro*
alda bǫrnom, *ørlǫg seggja.*

10 (21) þat man folkvíg fyrst í heime,
es Gollveigo geirom studdo
ok í hǫllo Hárs hana brendo,
þrysvar brendo, þrysvar borna,
opt ósjaldan —: *þó enn lifer.*

11 (22) Heiþe héto, hvars til húsa kvam,
vǫlo velspaa: vitte ganga,
seiþ hvars kunne, seiþ hugleiken(n?),
ǽ vas angan illrar brúþar.

12 (23) Gengo regen ǫll á røkstóla,
ginnheilog goþ ok of þat gǽttosk.
hvárt skyldo ǽser afráþ gjalda
eþa skyldo goþ ǫll gilde eiga.

13 (24) Fleygþe Óþenn ok í folk of skaut:
þat vas enn folkvíg fyrst í heime,
brotenn vas borþveggr borgar ása,
knǫ́tto vaner vígskǫ́ vǫllo sporna.

14 (25) Gengo regen ǫll á røkstóla,
ginnheilog goþ ok of þat gǽttosk,
hverr hefþe lopt alt lǽve blandet
eþa ǽtt jǫtons Óþs mey gefna.

15 (26) þórr einn þar vá, þrungenn móþe,
hann sjaldan sitr, es slíkt of fregn.
á gengosk eiþar, orþ ok søre,
mǫ́l ǫll megenlig, es á meþal fóro.

4. Die Erlösung der sündigen Seele durch den Gekreuzigten.

Honor. Augustod. und andre Kirchenschriftsteller. Die Apocalypse.

16 (27) **Veit Heimdallar** **hljóþ of folget**
und heiþvǫnom **helgom baþme.**

á sér ausask   aurgom forse
af veþe Valfǫþor: vitoþ enn eþa hvat?
(28) Ein sat úte,   es en aldne kvam
yggjungr ása   ok í augo leit:
hvers fregneþ mik,   hví freisteþ mín?
alt veitk, Óþenn,   hvar auga falt?
(29) [Veit hón Óþens   auga folget] Bugge
í enom mǽra   Mímes brunne.
drekr mjóþ Mímer   morgon hverjan
af veþe Valfǫþor: vitoþ enn eþa hvat?
(30) Valþe Herfaþer   hringa ok men;
fekk spjǫll spaklig   ok spǫ́ ganda
. . . .
sá vitt ok umb vítt   of verǫld hverja.
(31) *Sá valkyrjor*   *vítt of komnar,*
gǫrvar at riþa,   *til Gotþjóþar.*
Skuld helt ríþa   *en Skǫgol ǫnnor,*
Guþr, Hildr, Gǫndol   *ok Geirskǫgol.*
nú 'ro talþar   *nǫnnor Herjans,*
gǫrvar at ríþa   *grund valkyrjor.*
(32) Ek sá Baldre,   **blóþgom** tívor,
Óþens barne   ørlǫg folgen:
stóþ of vaxenn   *vǫllom hǽre*
mǽr ok mjǫk fagr   *mistelteinn.*
(33) *Varþ of meiþe,*   *es mǽr sýndesk*
harmflaug hǽtlig: *Hǫþr nam skjóta;*
Baldrs bróþer vas   *of borenn snimma,*
sa nam Oþens sunr   *einnǽtr vega.*
(34) *Þó ǽva hendr,*   *né hǫfoþ kembþe,*
áþr á bál of bar   *Baldr andskota,*
en Frigg of grét   í Fensǫlom
vǫ́ Valhallar: vitoþ enn eþa hvat?
(35) Hapt sá liggja   und hvera lunde
lǽgjarnlíke,   Loka óþekkjan.
þar sitr Sigyn   þeyge umb sínom
ver velglýjoþ: vitoþ enn eþa hvat?

5. Hölle und Paradies.

Visionsliteratur. Ezechiel.

22 (36) Q fellr austan of eitrdala
sǫxom ok sverþom: Slíþr heiter sú.
. . . .
. . . .

23 (37) Stóþ fyr norþan á Niþavǫllom
salr ór golle Sindra ǽttar;
enn annarr stóþ á Ókólne,
bjórsalr jǫtons, sá Brimer heiter.

24 (38) Sal sá standa sólo fjarre
Nástrǫndo á: norþr horfa dyrr;
fello eitrdropar inn of ljóra,
sa 's undenn salr orma hryggjom.

25 (39) Sá þar vaþa þunga strauma
menn meinsvara ok morþvarga
ok þanns annars glepr eyrarúno;
þar só Niþhǫggr nae framgengna,
sleit vargr vera: vitoþ enn eþa hvat?

6. Vorzeichen des jüngsten Gerichts in der Natur.

Christlich-heidnische Überlieferung.

26 (40) Austr sat en aldna í Ísarnviþe
ok føddе þar Fenres kinder.
verþr af ǫllom einna nekkverr
tungls tjúgare i trolz hame.

27 (41) Fyllesk fjǫrve feigra manna:
rýþr ragna sjǫt rauþom dreyra;
svǫrt verþa sólskin, of sumra epter
veþr ǫll válynd: vitoþ enn eþa hvat?

28 (42) Sat þar á hauge ok sló hǫrpo
gýgjar hirþer, glaþr Eggþér;
gól umb hónom í gaglviþe
fagrrauþr hane, sás Fjalarr heiter.

29 (43) Gól of ǫsom Gollenkambe:
sá vekr hǫlþa at Herjafǫþor;

en annarr gelr fyr jǫrþ neþan,
sótrauþr hane at sǫlom Heljar.

30 (44) Geyr nú Garmr mjǫk fyr Gnipahelle:
festr mon slitna en Freke rinna!
fjǫlþ veit frøþa, fram sék lengra
umb ragna røk, rǫmm sigtíva.

7. Vorzeichen des jüngsten Gerichts auf Erden und am Himmel.

Das Evangelium und die Propheten.

31 (45) Brøþr mono berjask ok at bǫnom verþask,
mono systrungar sifjom spilla:
hart 's í heime, hórdómr mikell;
skeggǫld, skalmǫld, *skilder 'o klofner,*
vindǫld, vargǫld, *áþr verǫld steypesk;*
mon enge maþr ǫþrom þyrma.

32 (46) Leika Míms syner; en mjǫtoþr kyndesk
at eno gamla Gjallarhorne;
hǫ́tt blǽss Heimdallr, horn's á lopte:
mǽler Óþenn viþ Míms hǫfoþ.

33 (47) Skelfr Yggdrasel askr standande,
ymr et aldna tré, en jǫtonn losnar.
hrǽþask aller á helvegom,
áþr Surtar þann sefe of gleyper.

34 (48) Hvat 's meþ ǫ́som, hvat 's meþ ǫlfom
gnýr allr jǫtonheimr, ǽser 'o á þinge,
stynja dvergar fyr steindurom,
veggbergs víser: vitoþ enn eþa hvat?

35 (49) s. Str. (44)
Geyr nú Garmr mjǫk fyr Gnipahelle:
festr mon slitna, en Freke rinna!
fjǫlþ veit frøþa, fram sék lengra
umb ragna røk, rǫmm sigtíva.

8. Beginn des jüngsten Gerichts: Ansturm und Kampf der Dämonen mit der Gottheit und Weltbrand.

Die Apocalypse und die Propheten.

36 (50) Hrymr ekr austan, hefsk lind fyrer;
snýsk jǫrmongandr í jǫtonmóþe;
ormr knýr unner, en are hlakkar,
slítr nae niþfǫlr: Naglfar losnar.

37 (51) Kjóll ferr norþan: koma mono Heljar
of lǫg lýþer, en Loke stýrer.
fara fíflmeger meþ Freka aller,
þeim es bróþer Býleipts í fǫr.

38 (52) Surtr ferr sunnan meþ sviga læve:
skínn af sverþe sól valtíva.
grjótbjǫrg gnata, en gífr hrata;
troþa haler helveg, en himenn klofnar.

39 (53) þá kømr Hlínar harmr annarr fram,
es Óþenn ferr viþ ulf vega,
en bane Belja bjartr at Surte:
þá mon Friggjar falla angan.

40 (54) Kømr enn mikle mǫgr Sigfǫþor,
Víþarr, vega at valdýre:
lætr mege hveþrungs mund of standa
hjǫr til hjarta: þá 's hefnt fǫþor.

41 (55) Kømr enn mære mǫgr Hlóþynjar
ginn lopt yfer gjǫrþ jarþar
. . . .
gengr Óþens sunr orme møta.

42 (56) Drepr af móþe miþgarþs veor;
mono haler aller heimstǫþ ryþja.
gengr fet nio Fjǫrgynjar burr
nepr frá naþre níþs ókvíþnom.

43 (57) Sól tér sortna, sígr fold í mar,
hverfa af himne heiþar stjǫrnor.

geisar eime ok aldrnare,
leikr hǫ́r hite viþ himen sjalfan.

(58) Geyr nú Garmr mjǫk fyr Gnipahelle:
festr mon slitna, en Freke rinna!
fjǫlþ veit frøþa fram sék lengra
umb ragna røk, rǫmm sigtíva.

9. Die neue Welt und Ankunft Christi zum jüngsten Gericht.

Die Apocalypse und die Propheten.

(59) Sér upp koma ǫþro sinne
jǫrþ ór áege iþjagrøna:
falla forsar; flýgr ǫrn yfer,
sás á fjalle fiska veiþer.

(60) Finnask ǽser á Iþavelle
ok of moldþinor mǫ́tkan døma
ok minnask þar á megendóma
ok á Fimboltýs fornar rúnar.

(61) þar mono epter undrsamligar
gollnar tǫflor í grase finnask,
þǽrs í árdaga áttar hǫfþo.

. . . .

(62) Mono ósáner akrar vaxa,
bǫls mon alz batna, mon Baldr koma:
bua Hǫþr ok Baldr Hrópts sigtopter,
vé valtíva: vitoþ enn eþa hvat?

(63) þá kná Høner hlautviþ kjósa
. . . .
ok burer byggva brøþra tveggja
vindheim víþan: vitoþ enn eþa hvat?

(64) Sal sér standa sólo fegra
golle þakþan, á Gimlee:
þar skolo dyggvar drótter byggva
ok of aldrdaga ynþes njóta.

(65) Kømr enn ríke at regendóme
ǫflogr ofan, sás ǫllo ræþr.

. . . .
. . . .

51 (66) Kømr enn dimme   dreke fljúgande,
naþr fránn neþan   frá Niþafjǫllom:
berr ser í fjǫþrom   — flýgr vǫll yfer —
Niþhǫggr nae: nú mon søkkvask.

Müllenhoff zerlegte die Vsp., die nach ihm aus 50 Str. bestand, in drei Hauptstücke, welche den Namen und drei vornehmsten Nornen entsprächen d. h. der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Obgleich meine Auffassung zu der seinigen in schroffen Gegensatz treten muss, bleibt diese allgemeine Dreiteilung auf das Gedicht anwendbar, jedoch verlangt es nun, wie eine ganz andre Deutung, so auch eine ganz andere Sonderung der Einzelteile. Fasst man die Ermittelungen des Inhalts aller von mir auf 51 berechneten echten Strophen des Gedichts zu einer Summe zusammen, so ergibt sich, dass diese nichts Geringeres darbietet als die Heilsgeschichte der Menschheit von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht, wie sie die mittelalterliche Kirche ausgebildet hatte, und zwar abweichend von dieser darbietet in der Form einer Prophezeiung und in der Mythensprache nordischer Poesie.

In den beiden ersten einleitenden Strophen 1. 2, dem Prolog (I), erklärt eine Seherin, sie wolle von Gott (Odin) getrieben die ältesten Kunden der Menschen berichten als eine, die das aus neun Himmeln und neun Höllen bestehende Weltall und den für Alles massgebenden Kreuzesbaum kenne.

Im 1. Teil des auf die Vergangenheit rückblickenden 1. Hauptstücks 3—9 (II) schildert sie die 6, beziehungsweise 5 Tagewerke der biblischen Schöpfung, in denen namentlich bei der Erschaffung des Menschenpaares nicht der einzige Gott des alten Bundes, sondern der dreieinige Gott der mittelalterlichen Kirche (Odin, Hoenir, Loþor Str. 17. 18 vgl. Bors syner Str. 4) bedeutsam hervortritt. Im 2. Teil 9—15 (III) folgt die Vertreibung der Eva, (Gollveig—Heiþr,)

der sündigen Seele, aus dem Paradies (Iþavǫllr, hǫll Hárs) mit seinem verhängnissvollen Baume (askr Yggdrasell). Diese Vertreibung ist durch die mittelalterliche Mystik einerseits mit dem ersten Kriege der Welt, dem Engelaufruhr gegen Gott, (dem Vanenaufruhr gegen die Asen), andrerseits mit dem frevelhaften Turmbau des Riesengeschlechts (ætt jǫtons), der Haft der sündigen Seele, der verstossenen Gottesbraut, (Óþs mey) in Babel und der babylonischen Sprachverwirrung (á gengosk u. s. w.) in Zusammenhang gebracht.

Der erste Teil des zweiten der Gegenwart zugewendeten Hauptstücks 16—11 (IV) schildert das centrale Mysterium der Erlösung durch das Kreuz (den heiligen Baum Heimdalls), durch die Verpfändung des Sohnes (veþ) seitens des Vaters (Odin), durch das seiner Wunde entströmende Wasser der Taufe (á, brunnr), dessen vom heiligen Geist (Mimer) verwaltete Spendung zugleich dem täglichen (morgon hverjan) Messopfer dient. Die hier mit der sündigen Seele nach dem Vorbild der Sulamit des Hohen Liedes verschmolzene Seherin, der Christus (enn aldne, yggjungr) in die Augen blickt und Schmuck und Weisheit spendet, gedenkt des blutigen Todes Christi (Baldrs) und der Bestrafung des ihn verschuldenden Teufels (Loki) durch seine Höllenhaft. Im 2. Teil hat sie dann eine Vision von Paradies und Hölle Str. 22—25 (V) in mittelalterlichem Stil. Das 3. Hauptstück ist der Zukunft gewidmet. Im 1. und 2. Teil 26—30 (VI) und 31—35 (VII) werden die Vorzeichen des jüngsten Gerichts, wie sie sich in der Natur, in der Menschheit, in der Engel- und Dämonenwelt zeigen, teils nach heimischer, überwiegend aber nach evangelischer Überlieferung vorgeführt. Im 3. Teil 36—44 (VIII) ziehen die 5 apokalyptischen Dämonen (Hrymr, Loki, zwei Tiere, Surtr) zum Angriff an uns vorbei, von deren drei die drei vornehmsten nordischen Götter: Odin, Freyr und Thor im Kampfe erlegen, bis ein Brand sie alle samt der Welt vernichtet. Im 4. Teil 45—51 (IX) taucht eine neue Erde auf, Baldr, Höþr, Hoener und Loþor? d. h. Christus, Michael, Henoch und Elias kehren wieder zum himmlischen Jerusalem (Gimlé). Gott kommt von oben

zum letzten Gericht, und der Drache fliegt noch einmal empor, um dann auf ewig zu versinken.

Niemand wird leugnen, dass sich diese sinnvolle, geschlossene und grossartige Ideensumme aus der genauen Prüfung des Inhalts der Einzelstrophen des Gedichts ergab, wobei ich gern einräume, dass oft Vermutungen und hin und wieder sogar Vermutungen kühner Art die Stelle strenger Beweise vertraten. Andrerseits ist Niemand, der sich nicht in die mittelalterliche Welt dogmatischer Empfindungen zurückzuversetzen und die darin unablässig tätige und oft verwegene Umschmelzung der Motive wahrzunehmen vermag, ein bedenksames Staunen zu verargen sowol über die Sonderbarkeit und die ungewöhnliche Dunkelheit einzelner Ausdrücke und ganzer Strophengruppen, als auch über die scheinbare Wunderlichkeit des Einfalls, einen so durch und durch christlichen Stoff in so durch und durch heidnische Formen täuschend zu verstecken. Aber diesen etwa noch in Einzelheiten zweifelnd Befangenen wird es hoffentlich wie mir selber ergehen, als ich mich zu einer Überschau der labyrinthischen Gedankengänge des Vsp.dichters erhob. Erst nach der Aufspürung all seiner mutmasslichen und erwiesenen christlichen Vorbilder und Quellen fielen mir auch die letzten Schuppen von den Augen. Denn erst jetzt fand ich die schönste Bestätigung meiner Ansichten, nämlich die Tatsache, dass auch das Ganze des Gedichts in gewissen christlichen Literaturwerken seine Vorbilder oder Vorläufer hatte.

Das apostolische Credo bildete nicht nur in seinen einzelnen Artikeln, sondern auch als Ganzes den Kern mancher Predigt und bedurfte auch im letzteren Falle mannigfacher Ausfüllung, zu der in erster Linie die Bibel, weiterhin aber auch die fortschreitende Bibelexegese und Dogmatik den Stoff an die Hand gab. In gewissem Sinne nur ein dürrer Auszug aus dem Buch der Bücher, wurde es wiederum durch Überleitung altbiblischer Lebensfülle, insbesondere aus der Genesis und der Apocalypse, gleichsam zum Auf-

quellen gebracht und mit manchen neuen exegetischen und dogmatischen Blüten verziert. Unter solchen Erweiterungen des Glaubensbekenntnisses war für die Folge namentlich die Musterpredigt aus Karls d. Gr. Zeit massgebend (Haupts Zs. 12,436), die sich Punkt für Punkt als eine Ausführung der allgemeinen Predigtordnung des Aachener Edicts 789 (Pertz III, 53) erwiesen hat*) vgl. die Admonitio generalis des Kaisers (Pertz III, 101). Diese Katechismuspredigt begriff Alles, was einem jeden Christenmenschen notwendig zu wissen ist, d. h. die ganze Christenlehre. Ihr erstes Hauptstück erzählte nach dem allgemeinen Bekenntniss zur Dreieinigkeit die Geschichte der sechstägigen, durch die ewige Dreieinigkeit vollzogenen Schöpfung, wobei deren Thätigkeit vor allen bei der Erschaffung der Menschen mit den Worten hervorgehoben wurde: ,cum creandus esset homo, deus ait: ,faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.' Tanta dignitas humanae conditionis esse cognoscitur, ut non solo iubentis sermone, sicut alia sex dierum opera, sed consilio sanctae trinitatis et opere majestatis divinae creatus est homo' (ö. S. 75). Dann folgt die Verpflanzung Adams in's Paradies mit seinem verhängnissvollen Baume, der Sündenfall, bei dem Eva's Schuld hervorgehoben wird, die wachsende Entartung des Menschengeschlechts und dessen Bestrafung durch die Sintflut. Nachdem die Predigt die Patriarchen und Propheten als solche, die des Herrn Ankunft der abermals der Sünde verfallenen Menschheit verkünden sollen, nur flüchtig erwähnt hat, springt sie zum Inhalt des zweiten Hauptstücks über, das nach dem neuen Testament in kurzen Zügen die Geschichte des Heilands erzählt und weit bedeutsamer als die Kreuzigung die Durchbohrung seiner Seite mit der Lanze hervorhebt in den Worten: ,et lancea latus eius perforatum est et continuo

*) Auf den Streit Scherers und Cruels, ob ein dieser Predigt ähnlicher, dem Bonifacius zugeschriebener Sermo Vorbild oder Nachbild derselben sei (Denkm.[1] 444. [2] 504. Cruel Gesch. d. deutschen Predigt 12.22 f.) lasse ich mich hier nicht ein.

exivit sanguis et aqua, nostrae redemptionis sacramentum, quia eius sanguine redempti sumus et aqua baptismatis mundamur' (s. S. 121). Daran schliesst sich die Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt. Im dritten Hauptstück wird Jesu Wiederkunft zum jüngsten Gericht verheissen: ,cum potestate et majestate, cum angelis et archangelis, thronis et dominationibus', die leibliche Auferstehung der Menschen, die Bestrafung der Bösen mit dem ewigen Feuer, die Belohnung der Guten mit dem ewigen Leben. Die Menschen werden besonders gewarnt vor der Verehrung des Jupiter und Mercurius d. h. Donar und Wodan und andren heidnischen Daemonen. Die Übereinstimmung zwischen der Vsp. und dieser Carolingischen Musterpredigt erstreckt sich nicht nur auf die Grundzüge ihrer heilgeschichtlichen Darstellung, sondern auch auf die eigentümliche Fassung einiger derselben. Das Eingreifen dreier göttlicher Personen in die Erschaffung der Menschen, die Hervorhebung der Schuld Evas, die Beschränkung des darauf folgenden Auszugs aus dem alten Testament auf den Hinweis der Entartung der Menschen und ein grosses Strafgericht Gottes, der weite Sprung von hier bis zur Erlösungsgeschichte, die Hervorhebung des reinigenden Wassers, das vom Kreuze herabfliesst, die Erscheinung Christi mit den Engeln zum Gericht und der ausführliche Bericht der Belohnung der Guten kehren in beiden Werken wieder. Dagegen fehlt der grossen Vsp. die Sintflut, die der Verfasser der kleinen Vsp. (S. 129) überliess und die er durch ein anderes alttestamentliches Strafgericht, die Zerstörung des Turms zu Babel, ersetzte. Ferner fehlt die Geburts- und weitere Lebensgeschichte des Herrn und endlich die weniger der Prophezeiung als der Predigt angemessene ausführliche Warnung der Bösen und Ermahnung der Guten. Aber in der Warnung werden sogar dieselben Götter Wodan und Donar und zwar diese allein namentlich erwähnt, die auch in der Vsp. dem Untergang verfallen. Andrerseits finden wir in der lateinischen Predigt weder den Engelaufruhr, noch die Symbolisirung der Eva als der sündigen Seele, noch die

mysteriöse Beziehung des Kreuzes auf die Dreieinigkeit und das Sacrament der Messe, noch die lange Reihe von Vorzeichen, noch die Kämpfe, noch den Weltbrand vor dem jüngsten Gericht. Endlich ist die Homilie von der Vsp. in die poetische Form und zwar die ganz eigenartige mythologische Dichtform des Nordens verwandelt worden, die mit dem Inhalt in so schreiendem Widerspruch steht. Alle diese Unterschiede aber, so gewichtig sie sind, finden im Entwicklungsgange der mittelalterlichen Welt- und Heilslehre, sowie der isländischen Geschichte und Poesie ihre volle Erklärung.

Schon viele Jahrhunderte vor der Vsp. waren mehr oder minder bedeutende Teile dieser Christenlehre, mochten sie aus beiden Testamenten der Bibel, oder nur aus dem einen von ihnen stammen, dichterisch bearbeitet worden.

Im 4. Jahrh. besang Proba Faltonia in ihrem Cento Virgilianus die wichtigsten Ereignisse des alten Bundes von der Schöpfung bis zur Sintflut und des neuen bis zur Himmelfahrt Ebert Allg. Gesch. d. Liter. d. Mittelalters 1,120f. Sie traf also aus dem alten Testament dieselbe oder eine ähnliche Auswahl, sie führte auch denselben weiten Sprung von einem uralten Strafgericht Gottes bis Christus aus wie die Karolingische Musterpredigt und wie die grosse, bez. kleine Vsp., und mit unserer Vsp. wetteiferte sie in der Dunkelheit der Darstellung des Kreuzestodes, in der, wie Ebert a. O. 121 bemerkt, nicht einmal das ‚Kreuz‘ ausgedrückt ist (o. S. 129). Noch freier behandelte das sogen. ‚Metrum in Genesim‘ um 450 in Ovidischem Metamorphosenstil die Schöpfung, den Sündenfall mit seinen Folgen und die Sintflut Ebert a. O. 1,352. Die poetischen ‚Commentarii in Genesim‘ des Claudius Marius Victor, der um dieselbe Zeit lebte, führten die heilige Geschichte von der Schöpfung bis zu einem späteren Strafgericht, Sodoms Untergang, in Virgils rhetorischer Weise fort. Hier bricht auch schon die die mystisch-allegorische Auslegung hervor, und in der Praefatio wird bereits als der Urheber des Bösen einer der

Engel (Lucifer) bezeichnet Ebert a. O. 1,353f. Auch in der Dichtung des Avitus ‚de spiritalis historiae gestis' um 500, die im 1. Buch von der Schöpfung, im 2. vom Sündenfall, im 3. von der Vertreibung aus dem Paradiese, im 4. von der Sintflut, im 5. vom Durchgang durch das Rote Meer handelt, wurde im 2. die durch Hochmut veranlasste erste göttliche Strafe erzählt, der Sturz Satans, des Versuchers, und schon hier erscheint Eva als der Typus der Kirche, die in dem Wasser, das aus Christi durchbohrten Leibe herabfloss, entsprang (vgl. Summa theol. Denkm. no. 34 Str. 15), und der dem ersten Menschenpaar erteilte Segen Gottes weiht figürlich auch die Verbindung der Kirche und Christi Ebert 1,160f. 1,377f. Das in den letzten Gedichten auftauchende unbiblische Motiv des Engelaufruhrs, das in der Vsp. so eigentümlich umgestaltet wurde, wurde im germanischen Norden teils durch Avitus (vgl. Sievers der Heliand und die ags. Genesis Ebert a. O. 3,252), vorzugsweise aber durch die Moralia und die Bibelexegese Gregors des Gr. bekannt. Dieser begründete die Weltschöpfung durch den Engelsturz und stellte diesen jener voran. So erklärt es sich, dass der Franke Rabanus Maurus in einem aus 100 sechszeiligen Strophen bestehenden Gedicht den Rahmen jener Predigt des grossen Frankenkönigs zu erweitern wagte, indem er dem Preise auf die Dreieinigkeit die Schöpfung der Engel und den Abfall Lucifers folgen liess, um darnach erst die Weltschöpfung und weiterhin den Sündenfall, die Vertreibung aus dem Paradies, Abels Ermordung, die Sintflut, den neuen sittlichen Verfall, die Sendung Christi und endlich das jüngste Gericht zu schildern und mit einem Gebet das Ganze abzuschliessen Ebert a. O. 2,145. In Form und Gedankengang ist dieser Rabanschen Dichtung nahe verwant ein in Italien oder Südfrankreich gedichteter lateinischer Hymnus des 9. Jh., der bereits manche Reminiscenzen der antiken Mythologie, die Giganten und die Thetis in die Christenlehre hineintrug Ebert a. O. 3,163. Auch die auf einem engeren Gebiet sich bewegende sog. Cädmonsche ältere Genesis, die dem 9. Jh. angehört,

schildert den Engelfall, dann erst die Schöpfung und darauf den Sündenfall und seine Folgen bis zu Abrahams Opfer. Aber die in die ältere v. 235—851 später eingeschachtelte jüngere Genesis muss in dem verlorengegangenen Anfang die Welt- oder doch Menschenschöpfung der Schöpfung der 10 Engelordnungen und dem Sturz der zehnten vorangestellt haben, mit welchem sie dann den Sündenfall nach Avitus' Vorbild verknüpft. Bald drängte sich nun auch die von der Dichtung so freudig aufgenommene Engelgeschichte in die prosaischen Nachbildungen jener Karolingischen Musterpredigt hinein, wie z. B. die in der ersten Hälfte des 11. Jh. entstandenen Homilien Älfrics beweisen. Denn sein ‚sermo de initio creaturae ad populum, quando volueris‘ beginnt mit der Erschaffung der zehn Engelchöre, von denen einer durch Hochmut fällt. Darauf wird Adam geschaffen unter Begründung jenes Pluralis ‚Faciamus‘, da doch der Mensch besser sei als die Tiere und sein Körper am jüngsten Tag wieder auferstehen solle. Dann folgen Sündenfall, Sintflut, babylonische Sprachverwirrung und Verhinderung des Turmbaues und von da der Sprung zu Christus hinüber und zum jüngsten Gericht vgl. Homilies of Älfric, Thorpe 1,6.

Der Überblick über diese verschiedenartigen Literaturerzeugnisse, die alle noch vor der Vsp., wie sich zeigen wird, entstanden sind, lehrt uns, dass der gewiss im Allgemeinen massgebende Rahmen der Karolingischen Musterpredigt durch Form und Inhalt früherer wie späterer christlicher Darstellungen erweitert, umgebildet und mit mancherlei individuellen Zusätzen bereichert wurde, und dass die meisten dieser Änderungen auf die Unterschiede hinauslaufen, die wir oben S. 248 zwischen der Musterpredigt und der Völuspa bemerkt haben. Schon im 4. und 5. Jh. werden dieselben oder ähnliche biblische Stoffe zum Teil in ähnlicher Tendenz und wiederholt im Stil heidnischer Poesie behandelt wie in der Vsp. Schon im 9. kommen inmitten der christlichen Heilsgeschichte Figuren wie die Giganten und die Thetis vor, wie die Vsp. mehrfach die Riesen verwendet. Die der karolingischen Musterpredigt abgehende

Geschichte von der Schöpfung und dem Kampf des 10. Engelchors und der Beteiligung dieser abtrünnigen Engel am Sündenfall entwickelt sich vor unsern Augen zu immer grösserer poetischer Bedeutung und kehrt in der Anordnung, wie sie einerseits Älfric, andrerseits die jüngere ags. Genesis gab, in der Vsp. wieder. Denn mit den Worten Str. 2 ‚nio mank heima' gedenkt diese der neun treugebliebenen Engelchöre, wie Älfric, bereits vor der Weltschöpfung; aber erst Str. 21 nach der Erschaffung des Menschen gelangt sie zum Engelaufruhr, wie die jüngere ags. Genesis, und verknüpft ihn, wie diese v. 364 f. mit dem Sündenfall. Während nun die kleine Vsp. gleich dem Cento Virgilianus der Proba Faltonia, der karolingischen Musterpredigt und anderen Erzeugnissen (S. 249) die ältere Heilsgeschischte bis zur Sintflut fortführte und von da zu Christus überging, folgte unsere grosse Vsp. dem Beispiel Älfrics, der noch der Zerstörung des babylonischen Turms erwähnt, ehe er auf Christus kommt.*)

Verfolgen wir noch über Älfric hinaus die Gestaltungen

---

*) Einen ähnlichen Gedankengang wie die Musterpredigt und ihre Varianten verfolgt der zweite Abschnitt des Malerbuches vom Berge Athos, das zwar erst im 11. oder 12. Jh. niedergeschrieben ist, sich aber auf viel ältere Überlieferung stützt. Den Anfang seiner Übersicht der heiligen Gegenstände machen die neun Engelchöre, dann Lucifers Sturz, die Genesisgeschichten von Adams Erschaffung an, darauf viele alt- und neutestamentliche Scenen, aber weder die Sintflut, noch der Turmbau, endlich die h. Dreieinigkeit und die inmitten der Evangelisten und der Engelchöre thronende Herrlichkeit Christi, zwischen beiden Bildern die kirchliche Spendung der Eucharistie. Den Schluss bildet ein Cyclus von apocalyptischen Bildern, die Wiederkunft des Herrn und das jüngste Gericht Woltmann und Woermann Gesch. d. Malerei 1,232. Die vielfach übereinstinmende Auswahl und Auffassung der Scenen in den Evangeliarien von München, Gotha und Trier aus dem 11. Jh. und der Beschreibungen des Malerbuches beweisen keinen neueren byzantinischen Einfluss. Denn schon im Aachener Evangeliarium Lothars aus dem 9. Jh. begegnen wir einer ähnlichen Auswahl, dessen consequente Feststellung, wie Woltmann a. O. 253 meint, in erster Linie der strengeren theologischen Zeitrichtung zu denken ist oder, wie wir wol jetzt sagen dürfen, insbesondere den Bemühungen Karls d. Gr. Auch in den Miniaturen einer französischen Bibel trafen wir o. S. 129 den Ansatz zu solchen Ideenreihen.

der Heilsgeschichte, so treten darin noch andere Eigentümlichkeiten der Völuspaauffassung zu Tage. Denn die um das J. 1100 entstandene deutsche Summa theologiae (Denkm. no. 34) besingt nach älterem Muster den gewaltigen und gütigen dreieinigen Gott (o. S. 83), wie er alle Dinge und namentlich den Menschen erschuf, dann den Engelaufruhr und -sturz und den Sündenfall. Aber schon von hier aus schwingt sich der Dichter, der auf die Sintflut Str 15 nur gelegentlich anspielt und um den Turmbau sich gar nicht kümmert, zur Erlösungsgeschichte hinüber und verweilt bei ganz neuen Motiven, die ähnlich in der Vsp. anklingen, bei der symbolischen Beziehung des vierarmigen Kreuzes zur Dreieinigkeit und des mit Wasser gemischten Blutes der Erlösung. Also wie in der mittelalterlichen Malerei dieser Zeit gewinnt nun auch das Dogmatisch-Sacramentale in der Heilsgeschichte mehr Bedeutung. Dazu gesellt sich endlich eine mystische Vorstellung, die aus der immer mehr in den Bibeltext hineingeheimnissenden Exegese erwuchs, die durch Ambrosius und Avitus angebahnte Gleichung von der Eva, als der Kirhe und der sündigen Seele. Die Seele erscheint in der Summa als gottverlobte Edelfrau, deren Kammerfrau der zur Sünde verlockende Leib ist. Also wird auch die Saite berührt, die in der Vsp. so romanhafte Töne von sich giebt. Das dritte Hauptstück der Summa schildert das jüngste Gericht und gleich der Vsp. nur die Belohnung der Guten, die Bestrafung der Bösen.

Mit dem zwölften Jahrhundert breiteten sich diese theologischen Summen zu förmlichen Encyclopaedieen aus, die bald nach der mehr biblisch-historischen Methode, bald nach der allegorischen die Heilsgeschichte der Menschheit darstellten, beidemal aber, was im Hinblick auf unsere Vsp. besonders betont werden muss, viel stärker als jener Hymnus des 9. Jh. (o. S. 250) altmythologische Elemente in die Darstellung einmischten Piper Mythol. d. christl. Kunst 1,234 f. Der Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg um 1175 ist eine solche an den Faden der biblischen Geschichte von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht angereihte Encyclo-

pädie, in der wie in der Vsp. und andern Werken (o. S. 250) der Turmbau zu Babel den Wendepunkt bezeichnet. Der Text war illustrirt durch zahlreiche Miniaturen, welche mythologische Vorstellungen aller Art, z. B. in der Schöpfungsgeschichte Sol-Apollo, Neptun und Aeolus und weiterhin die neun Musen und die Sirenen darstellten, zwischen welchen hindurch Christus die Kirche als seine Vermählte in den Weinkeller der Seligkeit (nach dem Hohenliede) einführte. Im 13. Jh. gab dann Vincentius von Beauvais in seinem Speculum majus erstens ein Speculum naturale, das uns mit dem Schöpfer, der Dreieinigkeit, den Engeln und den Schöpfungstagen, an deren erstem Lucifer und die Dämonen besprochen werden, bekannt macht. Das zweite, das Speculum doctrinale, erzählt vom Sündenfall und dem Ursprung der Wissenschaften, das dritte, das Speculum historiale, trägt die biblische und heidnische Geschichte bis zur Gegenwart und ihren vielen Vorzeichen der Ankunft des Antichristes vor. Noch später gelang es in England, diese in ihrer Geschlossenheit grossartige Weltanschauung als Mystery sogar auf die Bühne zu bringen Koch Shakespeare 212.

Die andere Encyclopädiegattung, die allegorisirende, bildete namentlich der dem 12. Jh. angehörigen Alanus ab Insulis im Anticlaudianus aus, in dem das neue in die Heilsgeschichte eingedrungene Thema von der Seele selbstständig behandelt wurde. Die Schilderung ihres Kampfes gegen die Laster, in dem sie durch die Tugenden unterstützt wird, bot dem Dichter vielfache Gelegenheit zu einem Überblick über die Wissenschaften, die Dogmatik und Moral. In diesen Kampf sind aber auch die meisten römischen Gottheiten verwickelt, und bei der Schöpfung dieser neuen Seele stehen Gott, dem Schöpfer, der wiederholt Jupiter oder Tonans heisst, die Parcen zur Seite.

Der Hortus deliciarum und der Anticlaudianus greifen zwar schon über die Entstehungszeit der Vsp. hinaus, jedoch gehören auch sie noch, wie diese, dem 12. Jh. an. Jener zeigt, dass noch immer die alten Grundzüge, die sich ja

noch weiter bis gegen Ende des Mittelalters in der Geschichtsschreibung und im Drama verfolgen liessen, in Geltung waren, dieser aber, dass die mystische Geschichte der Seele, die wir in der Summa in die biblische Heilsgeschichte noch schüchtern den ersten Schritt tun sahen, bereits eine selbständige höchst sorgfältige allegorische Behandlung für sich in Anspruch nahm. Und wenn in der Summa nach Scherers treffender Charakteristik (Denkm. [2]416) die Worte gewissermassen nur Symptome der Gedanken, also erst dann zu verstehen sind, wenn man hinter sie zurück auf die dem Dichter vorschwebende Anschauung geht, so sehen wir in jenen beiden encyclopaedischen Werken eine andere Art der Umdeutung und Verkleidung: inmitten der dogmatisch und symbolisch erweiterten und vertieften alten christlichen Heilsgeschichte spielen die Figuren des heidnischen Mythus eine nicht unbedeutende Rolle.

Honorius von Augustodunum, der entweder bereits den Dichter der Summa beeinflusste oder aus derselben Quelle schöpfte wie er (Denkm. [2]418), hatte schon vor der Herrad und vor Alanus in der Regierungszeit Kaiser Heinrichs V. etwa zwischen 1100 und 1125 (o. S. 42) die verschiedenen Wege der beiden eingeschlagen und namentlich in seiner Expositio in Cantica Canticorum und einigen dazu gehörigen Capiteln seines Speculum ecclesiae die mythologisch oder vielmehr romanhafte Darstellungsform in bis dahin unerhörter Dreistigkeit auf die heilige Geschichte angewant. In den Klosterschulen des Jahres 900—1100, in denen in der Regel nur einzelne Bibelbücher gelesen und ausgelegt werden, nahmen nächst den Evangelien und Psalmen das Hohelied und die Apocalypse den ersten Platz ein. Die allegorisch-mystische Bibelexegese, die in Alexandrien durch Philo zuerst ausgebildet, von Hilarius von Poitiers ins Abendland eingeführt und von Ambrosius dort weit verbreitet war, fand kaum ein ergiebigeres Feld zur Gewinnung neuer willkürlicher Deutungen als das Hohelied. Das im späteren Mittelalter so beliebte Motiv der Vermählung der Seele mit Gott oder Christus, das aus dem Hohelied 3,11 hervorgekeimt war,

(Koberstein [5]1,252. Preger Gesch. d. deutschen Mystik 1,284) fand, was bisher nicht beachtet scheint, seinen originellsten, sinnlichsten, mythologischesten Ausdruck in jenen Schriften des Honorius. Noch mehr! die beiden später von der Herrad und von Alanus gesondert ausgebildeten Themata, die allgemeine Heilgeschichte der Menschheit und die individuelle der menschlichen Seele, wusste Honorius mit einander zu verbinden, die Kette der Schicksale der Seele mit den alten Motiven des Heilsgeschichte, der Vertreibung aus dem Paradies, dem Engelkrieg, dem Turmbau und dem Weltgericht zu verschlingen. Er entwarf einen vollständigen wechselvollen christlichen Psycheroman, in welchem Gott und Christus und die umgetriebene Seele, die Engel, Teufel und auch hier die heidnischen Giganten ganz nach heidnischer Götter- oder Dämonensitte lieben und leiden, sich ehelich verbinden und wild befehden.

Diese mehrhundertjährige Entwicklung der christlichen Heilsidee, wie sie am eigenartigsten und romanhaftesten von Honorius im ersten Viertel des 12. Jh. (o. S. 97) ausgeprägt war, musste der Abfassung der Vsp. voraufgehen, und nur aus ihr heraus sind die wundersamen Haupt- und Nebenzüge des nordischen Gedichts begreiflich. Erst im Beginn des 12. Jh. hatten die Ausstattung und die Vertiefung des alten Schema's der Christenlehre nicht nur aus der fantastischen Exegese des Hohen Liedes, sondern auch aus der bestimmteren Gestaltung des Engelkrieges und der Kreuzessymbolik diejenige Fülle und Reife gewonnen, welche die Vsp. voraussetzt. Erst um diese Zeit waren die verschiedenartigen älteren und jüngeren Elemente mit einander so innig verschmolzen, wie sie auch in der Vsp. erscheinen. Auch war mancher geistlichen Dichtung gerade dieser Zeit, wie die Summa zeigt, jener bloss andeutende, bis zu rätselhafter Dunkelheit knappe Stil eigen, den auch der Verfasser der Vsp. liebte. Freilich ist die Sprache des deutschen Gedichts, dessen Hauptzweck überdies die Belehrung und Ermahnung ist, abstract und unbeholfen; technisch unvorbereitet bemüht sich der Verfasser vergebens der neuen mystischen Be-

trachtung die angemessene Form zu finden. Dagegen verfügt der Vsp.dichter über einen hochentwickelten alten Stil, der schon vor ihm auch christliche Gedanken, ja sogar Stoffe (o. S. 104) mit seinen heidnischen Formen bewältigt hatte, und stets weiss er den neuen Inhalt, den er durchweg episch vorträgt, nicht nur zu knappem, sondern auch zu sinnlichem Ausdruck zu bringen. Endlich erlaubte sich die inzwischen mit der Antike genauer vertraut gewordene Poesie des Abendlandes erst um diese Zeit, wie jene beiden Encyclopaedien beweisen, einen umfassenderen und kühneren Gebrauch der heidnischen Mythen zur Darstellung christlicher Vorwürfe. Wenn Herrad und Alanus längst vergessene oder verworfene mythische Wesen eines fremden Volkes in einzelnen Partieen ihrer Dichtung ins poetische Leben zurückzurufen suchten, so gelten dem Völuspaverfasser die von ihm in die christliche Heilsgeschichte eingeschmuggelten Götter und Dämonen zwar auch für tot oder doch besiegt und verstossen, aber sie sind ihm die noch jüngst und teilweise noch von seinen Zeitgenossen geglaubten Götter und Dämonen seiner Heimat und seiner Vorfahren, und er traut ihnen noch so viel frische poetische Lebenskraft zu, dass er sie zu den Hauptträgern jener Geschichte macht.

Dies aber verdient vor Allem unsre Aufmerksamkeit, dass unser Dichter unter den mancherlei christlichen Quellen keine fleissiger benützt als die Schriften des Honorius und dass er insbesondere die eigentümliche Partie von der Heiþr, in der wir die sündige Seele erkannten, nur der Expositio in Cantica Canticorum und dem Speculum ecclesiae dieses Verfassers verdankt haben kann. Denn des Honorius Roman wird schwerlich vor ihm nachweisbar sein, wie dessen Urheber denn auch, der in anderen Werken bereitwilligst seine Gewährsmänner nennt, an seiner Expositio sein eigenes Erfindungsverdienst stolz hervorhebt (o. S. 98). Auch diese Abhängigkeit der Vsp. von Honorius bezeugt und zwar noch bestimmter als deren Verhältniss zu den besprochenen übrigen geistlichen Heilsgeschichtsschreibern, dass das nordische Gedicht nicht vor dem Beginn des 12. Jh. ent-

standen sein kann; denn die Schriftstellerei des Honorius fällt in dessen erstes Viertel.

Bevor wir der Frage nach der Entstehungszeit noch von einer anderen, von der nordischen Seite her näher treten, wird es gut sein, uns nach den anderen Nebenquellen der Vsp. umzuschauen, aus denen sie zwar nicht ihre Grundzüge entnahm, wol aber einen grossen Teil der freieren poetischen Ausstattung derselben. Es ist mir zwar, wie ich glaube, gelungen, in den meisten Fällen zu entscheiden, ob die einzelnen Vorstellungen der Vsp. rein germanisch oder völlig fremd oder aus beiden Elementen gemischt seien, ob sie in dem heimischen oder dem antiken oder dem biblischen oder dem kirchlichen oder dem apokryphen Boden ihren Keim hatten. Aber weiterer Nachforschung muss es in vielen Fällen vorbehalten bleiben, den bestimmten directen litterarischen Gewährsmann dafür nachzuweisen. So liegt namentlich das Verhältniss der Vsp. zur apokryphen Literatur, namentlich zum Buche Henoch (o. S. 140 vgl. 148) noch völlig im Dunkel, so klar es ist, dass es bestanden haben muss.

Der Schöpfungsgeschichte älteren biblischen Stils geht in der Vsp. nicht nur ein Hinweis auf die Schöpfungsgeschichte jüngeren unbiblischen Stils, nämlich auf die Schöpfung der 9 treuen Engelchöre Str. 2 voran (o. S. 44), sondern es ist wol möglich, dass der grösste Teil des in den beiden ersten Strophen enthaltenen Prologs durch den Ton des Anfangs der sibyllinischen Orakel wesentlich bestimmt worden ist (o. S. 12. 48). Die Weltschöpfung und der Sündenfall werden dann zwar im Ganzen nach der Genesis, aber die Einzelheiten bald nach andern Bibelstellen, bald nach der patristischen und späteren mittelalterlichen Exegese, insbesondere der des Honorius, mehr oder minder frei behandelt (o. S. 51). Die Erlösungsdarstellung folgt wiederum namentlich dem Honorius (o. S. 116) und weiterhin der Apocalypse (o. S. 136), wobei einige antike und apokryphe Elemente aus den späteren Mythographen und dem B. Henoch benutzt wurden (o. S. 140. 154). Die Schilderung der Hölle

und des Paradieses wird aus einer reich entwickelten Visionsliteratur und dem Ezechiel geschöpft (o. S. 163. 169). Die natürlichen Vorzeichen des jüngsten Gerichts sind bunt gemischt aus germanischen, christlichen und antiken (o. S. 171 f.), die Vorzeichen aber, wie sie in der Menschenwelt, im Himmel und in der Unterwelt sich zeigen, gehen der Mehrzahl nach auf die Evangelien und die Propheten, einige auf die Legende von den 15 Vorzeichen (o. S. 197) zurück. Der ganze Rest des Gedichts ist aus den Bildern der Apocalypse und wiederum der alttestamentlichen Prophetie gestaltet und zwar mit einer erst aus eindringlicher Belesenheit erwachsenden Gewantheit (o. S. 215. 224). Als die anderweitigen Quellen und Vorbilder der Vsp. sind also anzusehen, von den biblischen Schriften namentlich die Genesis, Ezechiel, Jesaja, das Hohelied, die Evangelien und die Apocalypse, von den apokryphischen jedenfalls das B. Henoch, ausserdem vielleicht die sibyllinischen Orakel, von den früheren kirchlichen Schriftstellern vielleicht Lactantius, sicherer Ambrosius, Hieronymus, Gregorius, Isidorus, von den späteren Alle überragend Honorius von Augustodunum. Eine directe Beziehung zu klassischen Schriftstellern ist nicht nachzuweisen, jedoch an einzelnen Stellen unsicher zu vermuten. Aus diesem Verzeichniss ist, wenn wir von dem auch hier massgebenden Honorius absehen, kein weiterer fester Anhalt für die Altersbestimmung unseres Gedichtes zu gewinnen, nur die ungemein breite Ausführung des Weltgerichtsbildes spricht gleichfalls mehr für eine Mittel-, als für eine Frühperiode des Mittelalters. Kraus Wandgemälde in der St. Georgenkirche zu Oberzell auf der Reichenau S. 15 f. führt aus, dass die alte Kirche viel weniger als die spätere sich und die Fantasie der Ihrigen mit dieser letzten und furchtbarsten Begebenheit beschäftigt habe, obgleich die Lehre vom Weltgericht seit den Tagen der Apostel ein stehender Artikel der Predigt gewesen sei. Erst die Verwilderung späterer Zeiten und die gegen Ausgang des 1. Jahrtausend in Frankreich und Deutschland sicher verbreitete und einflussreiche Erwartung des Weltunterganges verdrängten den guten

Hirten immer mehr durch den furchtbaren Richter der Lebendigen und Toten. Wenn im 7. Jh. bereits Beda Venerabilis einen lateinischen Hymnus über dies Gericht dichtete, so bemächtigten sich doch die deutschen und angelsächsischen Dichter der Landessprache erst im 8. und 9. Jh. dieses Stoffes und erst, nachdem das gefürchtete J. 1000 vorübergegangen war, häuften sich die poetischen und künstlerischen Weltgerichtsdarstellungen und die mit ihnen zusammenhängenden Visionsdichtungen. Im hohen Norden begegnen wir den ersten abgerissenen Anspielungen auf den Weltuntergang in den Eireksmál um 960: ‚þviat óvíst es at vita, nár ulfr inn hǫsvi gengr á sjǫt goða‘, und in den Hakonarmál Eyvinds um 975: ‚mun óbundinn á ýta sjǫt Fenrisulfr um fara.‘ Man hat hierin bisher echt nordische Anschauung erblickt, aber wenn der ganze Entwurf der Eireksmál durch ein christliches Motiv bedingt ist (o. S. 104), so wird man auch das Einzelne, so germanisch es klingt, dem fremden Einfluss nicht ohne Weiteres entziehen mögen, zumal da aus der Erläuterung der Strophe der Völuspa deutlich erhellt, dass auch ihr Weltuntergangswolf aus einem biblischen Weltuntergangsungeheuer entstanden ist (o. S. 150, vgl. 169). Die Hakonarmál sind ebenfalls für einen christlichen König bestimmt und bekannt als blosser Abklatsch der Eireksmál, was unter Anderem auch ihr Fenriswolfsvers bezeugt. Als deutliche Anspielung auf eine rein heidnische Weltuntergangsidee und zugleich auf die Völuspa Str. 57: ‚sól tér sortna, sígr fold í mar‘ wird allgemein die Stelle der Thorsfinnsdrapa des Arnor Jarlaskald um 1065 angesehen: ‚bjǫrt verðr sól at svarti, søkkr fold í mar døkkvan, brestr erfiði Austra, allr glymr sjár á fjǫllom.‘ Beides ist irrig. Wie nachgewiesen schöpfte die Vsp. jenen Vers aus der christlichen Ueberlieferung (o. S. 215, vgl. PBB. 6,420). Dies tut auch Arnor Jarlaskald,*) der in seinem trotz Aegir,

*) Ebenso Kormak um 965, der darauf anspielt, wie die Erde bjǫð ins Meer sinken wird. Bugge Stud. 1,443 betrachtet diese Stelle, wie Andere jene andern ähnlichen, als Reminiscenz aus der Vsp.

Yggr und Ymir fromm gefärbten Gedicht vor jenen Versen für seinen Herrn zu Gott um Schutz betet. Aus der christlichen Ueberlieferung (PBB. 6,459.465) fügt er noch den Zug hinzu, dass von Osten her das ganze Meer auf den Felsen tosen wird Sn. E. 1,316. 3,570, und in dem Bruchstück eines andern Gedichts schildert er ausserdem noch eine andere Scene des jüngsten Gerichts, nämlich wie der h. Michael wägt: ‚Mikáll vegr þat er misgert þykkir, manvits fróðr, ok allt it góða, tiggi skiptir síðan seggjum sólar hjálms á dæmistóli‘ Sn. E. 1,320. 3,574 vgl. Corp. poet. bor. 2,184. 197. Diese verflogenen, halb germanisirten apocalyptischen Klänge, die dem im 10. Jh. in Norwegen und Britannien vorbereiteten, im 11. Jh. in Island kaum begründeten Stande der Bekehrung entsprechen, sind nur leise Vorboten des gewaltigen Weltgerichtshymnus, in den die Vsp. erst austönen konnte, seitdem mit dem Ende des 11. und Beginn des 12. Jh. im höchsten Norden ein tieferes Versenken in die erschütterndste Idee des neuen Glaubens ermöglicht worden war.

Die letzte Betrachtung hat uns nun schon auf den nordischen Standpunkt versetzt, von dem aus ebenfalls das Alter der Vsp. ins Auge zu fassen ist. Die Frage nach dem Verhältniss unseres Gedichts zu der übrigen nordischen, insbesondre der skaldischen Poesie, aus dem so eben nur ein Punkt hervorgehoben worden, erweitert sich. Sievers PBB. 6,298 f. 302 behauptete, dass die sogenannte volkstümliche Dichtung der Eddalieder zum grössten Teile auf dem Princip der Silbenzählung beruhe, und pflichtete E. Wilken Unters. zu Sn. Edda c. 7 und Gött. Gel. Anz. Mai 1877 S. 21 darin bei, dass überhaupt weder in formeller, noch in stofflicher Beziehung irgendwie eine feste Grenze zwischen eddischer und skaldischer Dichtung sich ziehen lasse. Im Mangel einer strengeren Regel über die Stellung der Alliteration und in der Enthaltsamkeit in Betreff der Kenningar vermutete er Reste einer früheren, volkstümlichen Dichtungssprache. In der Tat entfernten sich auch noch viele Skaldenlieder nicht weit von der volksmässigen ‚alten Weise,‘ so die Hrafnsmal Thorbjörn

Hornklofi's und Hafrsfjordsdrapa vor 900 Sn. E. 3,409, die Eireksmal 954 (o. S. 104), die Hakonarmal Eyvind Skaldaspillirs im 965, der Valkyriengesang 1014. Ja ein und derselbe Skalde, wie z. B. Thiodolf von Hvin um 870 schlug im Ynglingatal den volkstümlicheren, in der Haustlöng dagegen den künstlicheren Ton an DA. 5,164. Nicht so stark, aber doch immerhin bedeutend, schwankt auch die eddische Liedersammlung zwischen der einfacheren Weise z. B. der Thrymskvida und der gezierten der Hymiskvida. Wenn nun die Vsp. in der Wortfolge und dem Gebrauch schlichterer Kenningar den einfachen Stil vorzieht, andererseits sich in das Dunkel gelehrter Anspielungen und in eine täuschende Vermummung hüllt, so mag man aus Beiden auf einen Verfasser schliessen, den seine freiere, an fremder Literatur geschulte, theologische Geschmacksbildung von den skaldischen Künsteleien fern hielt und dem volkstümlicheren Stil näherte, den aber seine ungemein schwierige Aufgabe, ein verwickeltes christliches Thema in die heidnische Mythensprache zu kleiden, zu manchen gekünstelten und rätselhaften Wendungen trieb. Jedenfalls steht auch seine Dichtung mit der Entwicklung der skaldischen Kunstpoesie im innigsten Verbande, sie stellt nur eine theologische Variante derselben dar, und es ist möglich, dass sie zuerst diesen Mittelton angeschlagen hat.

Jedoch hatte ihr Verfasser in der Mischung heidnischer und christlicher Anschauungen skaldische Vorgänger schon im 10. Jh., wie die Kristkenningar des Skalds. c. 52 (Sn. E. 1,446) bezeugen. Um die Mitte dieses Jh. goss der Dichter der Eireksmal das eindrucksvolle Hauptmotiv des 2. Teils des Nicodemusevangeliums, des Heilandes Empfang in der Unterwelt, in einen nordischen Walhallempfang um, und auch sein Nachtreter Eyvind versetzte seinen dem neuen Glauben so ergebenen Herrn, Hakon den Guten, trotzdem nach dessen Tode nach Walhall. Eilifr Guðrunarson dichtete sowol eine Thors-, als auch eine Kristsdrapa, in der Christus als gewaltiger Riesenbesieger südlich am Urðarbrunnen, am Jordan?, sitzt (o. S. 89). Noch ums J. 1000 riss Hallfred

Vandraedaskald sich nur blutenden Herzen von Odin los, um eine reuevolle Uppreistardrapa, ein Gedicht auf die Auferstehung, zu singen Corp. p. bor. 2,96. Sn. E. 3,481. 343. K. Maurers Geschichte der Bekehrung des norwegischen Stammes bietet zahlreiche Beispiele, wie um dieselbe Zeit gar manche Christen in schwerer Not lieber Thor, als Gott anriefen, und selbst das für die Kirchengeschichte so bedeutungsvolle isländische Althing vom J. 1000 gestattete sogar gesetzlich, den alten Göttern trotz der Annahme des neuen Glaubens heimlich weiter zu opfern. Noch Jahrhunderte schwankte das Volk zwischen fremdem und heimischem Glauben, die Gebildeten aber, wenigstens die Geistlichen, fingen in der zweiten Hälfte dess 11. Jh. an, mit der neuen Lehre vertrauter zu werden und im 12. Jh. sie auch literarisch zu verwerten. Isleifr, Islands erster, und sein Sohn Gizur, dessen zweiter Bischof, hatten beide einen gründlichen theologischen Unterricht in der westfälischen Klosterschule in Herford genossen. Jener gründete um 1060 eine Schule in Skalholt, um die neue Bildung den Söhnen von Häuptlingen und andern angesehenen Männern mitzuteilen, und sein anderer Sohn Teitr stiftete eine ähnliche Anstalt in Haukadalr Bisk. S. 1,27. 151f. Dessen Zeitgenossen, der Bischof Jon Ögmundarson und der Priester Saemund der Weise, jener in Frankreich und Italien, dieser in Frankreich oder ebenfalls in Sachsen (Westfalen) von dem neuen Aufschwung, den die Theologie namentlich in dem ersten Lande genommen hatte, ergriffen, verbreiteten gleichfalls die christliche Gelehrsamkeit des Südens in ihren neuen Schulstiftungen in Holar und Oddi Island. Bisk. S. 1,63. Hatten schon früher manche nordische Dichter mit skaldischen Ausdrücken auf den jüngsten Tag hingedeutet und einzelne andere christliche Motive heidnisch ausgeschmückt und umgebildet, so konnte man es doch jetzt erst unternehmen, nicht nur die ganze Farbenpracht des apocalyptischen Weltgerichts in nordischen Tinten schillern zu lassen, sondern noch mehr, einen bereits aus verschiedenartigen Elementen nach und nach zusammengewachsenen, umfassenden, sinn-

vollen Complex kirchlicher Ideen vermittelst der heidnischen Mythensprache völlig umzutaufen.

Dass dies damals geschah, war nicht nur möglich, sondern auch fast notwendig. Ich kann nicht mit Müllenhoff und Hoffory aus der Vsp. die Klänge einer wilden Gährungszeit heraushören, in der das Alte in voller Auflösung begriffen und das Neue noch nicht zum Durchbruch gekommen war. Wol aber ist in ihr der Zusammenstoss zweier geistiger Strömungen erkennbar, die, je näher sie sich in Island rückten, desto dringlicher einander suchten, um zu einer Art literarischen Ausgleiches zusammen zu rinnen.

Die eine Strömung entquoll der kirchlichen Litteratur des Abendlandes, die trotz ihrer christlichen Tendenz keineswegs auf den heidnischen Mythenschmuck verzichten mochte, ja in ihrer Alles, selbst das Entgegengesetzte, vermittelnden Deutungssucht auch in heidnischen Figuren und Vorstellungen entweder aus der Bibel gestohlene Waare oder aber vorbildliche Typen christlicher Ideen sah. Firmicus Maternus de errore profanarum religionum, der um 350 lebte, fand z. B. in dem εὐοῖ δίκερως δίμορφε der dionysischen Mysterien eine Beziehung auf die Hörner des Kreuzes (o. S. 119). Schon in den Katakomben war Orpheus eine Figura Christi und späterhin Jupiter bald die Christi, bald die Gottes, Apollon die des Christus oder Elias, Hercules die des Christus oder David Piper 1,75. 100. 111f. 121. 129. 157. 443. Ganze Dämonengruppen belebten den Himmel oder die Unterwelt der christlichen Poesie, wie die Parcen, Giganten, Centauren, Furien, Charon und Cerberus. Gerade Honorius führte die antike Mythologie sogar in die deutsche oder französche Predigt ein (o. S. 43), a. O. 1057 meinte er, auch die Strafen des Ixion, Sisyphus und Tantalus in der Unterwelt könnten uns erbauen, und selbst antike Sitten galten ihm für Vorbilder bedeutungsvoller Ereignisse der Heilsgeschichte, so z. B. der Triumphzug siegreicher römischer Feldherrn für die ‚gloria summi victoris Christi‘ a. O. 955. Das Verlangen stieg mehr und mehr, die coelestis intelligentia, die Hilarius von Poitiers nach Philos Beispiel hinter dem einfachen Wortsinn

der Bibel überall verborgen glaubte, nun auch in antiken Dichtern aufzusuchen. Daher sprach es im 12. Jh. Alanus de Insulis im ‚Planctus naturae' nackt aus: In superficiali litterae cortice falsum resonat lyra poëtica, sed interius secretum intelligentiae altioris eloquitur, ut exteriore falsitatis abjecto putamine dulciorem nucleum veritatis secrete intus lector inveniet.

Die andere Strömung kam aus der nordischen Skaldenkunst, die durch ihre einseitige und geschmacklose Haupttendenz, alle Begriffe mythologisch auszudrücken, die Dichtung aller andern Völker übertraf. In dieser Umschreibungswut, die lieber rätselhaft andeutete, als klar hinstellte, steckte ja schon an sich ein gut Teil Freude an gesuchten Deuteleien. Wie musste nun, als die christliche Dicht-, Predigt- und überhaupt Betrachtungsweise, die der Jagd auf neue Deutungen so sehr ergeben war, dass sie auch das antike Mythengebiet darnach durchstreifte, auf die der skaldischen Uebung unterworfene nordische Poesie wirken, nachdem diese sich dem neuen Glauben ergeben hatte? Mussten nicht wenigstens die gelehrten isländischen Vertreter der neuen kirchlichen Dichtung noch mehr als ihre festländischen Collegen darauf bedacht sein, in den noch viel lebendigeren Figuren ihres heimischen Mythus solche Typen christlicher Gestalten zu wittern und darum auch die neuen christlichen Ideen in ihnen zu verkörpern? Warum sollte Odin im Norden nicht ebenso gut für den Allmächtigen eintreten wie Jupiter im Süden? Baldr oder Heimdall für Christus wie Apollon oder Herculus oder Orpheus? Warum sollten nicht die Nornen, die Riesen, die unweltlichen Ungeheuer ebenso in die geistliche Dichtung Islands hineingezogen werden, wie die Parcen, die Giganten und die Furien in die lateinischen Hymnen Frankreichs, Italiens und Deutschlands? Unter solchen Umständen kann es durchaus nicht auffallen, dass in der durch und durch mythisirenden nordischen Poesie der kühnere Gedanke aufkam, die heidnische Mythisirung auch umfangreicher christlicher Stoffe von Anfang bis zu Ende bis ins Kleinste hinein durchzuführen.

Nicht vor Beginn des 12. Jh. oder vielmehr dem Ende des ersten Viertels desselben unternahm der Dichter der Vsp. dieses Wagniss vermöge genauer heimischer Mythen- und theologischer Quellenkunde und einer nicht unbedeutenden Kunst der Darstellung und Verschmelzung. Es gelang ihm im Ganzen vorzüglich, wenn es auch nicht ohne Widersprüche und einzelne verräterische Wendungen zum Ziel geführt wurde. Er wählte zur Darstellung der christlichen Heilslehre höchst geschickt die Form der Weissagung, die noch zu seiner Zeit die Völven der Heimat übten und die Propheten und die Sibyllen der Fremde in die Kirche der Gegenwart noch immer laut genug hineinschallen liessen. So kam ihm namentlich die gewaltige Poesie der biblischen Prophezeiungen zu Statten, und im Dunkel der Sehersprache konnte er, ohne Aufsehen zu erregen, seine schwierigen Verschmelzungen verhüllen. Der Weise mittlerer und späterer Skalden gemäss, die nicht wie die meisten früheren des 10. Jh. den Thor verherrlichten und von Baldr wenig wussten, stellte er Odin und Baldr ins Centrum der Heilsgeschichte als Gottvater und seinen Sohn. In der übrigens auch von den südländischen Theologen bald auf die eine, bald auf die andere Praefiguration gedeutete Dreieinigkeit bleibt Odin Str. 18, wie St. 27 f. stehen, jedoch sind ihm als die zwei anderen Personen dort Hoener und Loþor, dagegen hier Heimdall und Mimer beigesellt, und während jenem Paar Str. 63 die Rolle von Henoch und Elias zufällt, wird Christus Str. 32 durch Baldr wiedergegeben. Schreiend ist aber insbesondere der Widerspruch, dass der gottväterliche Odin im Weltuntergangskampfe vernichtet wird, was aber wiederum durch die andere christliche Idee vom Untergang der Heidengötter beim jüngsten Gericht gefordert wurde und gerade den christlichen Charakter des Gedichts ganz besonders deutlich beweisst. Die Discrepanz zwischen dem Höþr der 33. und dem der 62. Strophe scheint nicht dem Dichter, sondern dem Interpolator (o. S. 260) zugeschoben werden zu müssen. Im Übrigen ist es dem Dichter gelungen, all die fremdartigen und unter sich so verschiedenartigen Bestand-

teile der christlichen Heilgeschichte, wie sie sich in des Mittelalters Blüte bis zum J. 1100 unter den Einflüssen mehrerer neuerer religiöser Richtungen gestaltet hatte, zu einem einheitlichen, dem Anscheine nach vollkommen heidnischen Ganzen in selbständiger, bisher noch nicht versuchten Weise zusammen zu fassen. Ist ihm originelle Erfindungskraft abzusprechen, so muss ihm eine bewundernswerte Fähigkeit zuerkannt werden, das schwierige Problem der Verwandlung der christlichen Heilsgeschichte in eine Reihenfolge heidnisch anmutender, nur umrissener, aber scharf umrissener Skizzen fast gelöst zu haben.

Die Vsp. ist darnach trotz ihres religiösen Inhalts kein Tendenzgedicht in engeren Sinne des Wortes. Sie konnte keine heidnische Tendenz haben, da sie ja, von ein paar Strophen abgesehen, mit völlig christlichem Ideengehalte erfüllt war, den jedenfalls Heiden trotz alles heidnischen Namen- und Wortkrams nicht hätten zu begreifen vermocht, und da sie ja gerade die heidnischen Hauptgötter einem gemeinsamen Untergange weihte, von dem keine echt heidnische Quelle etwas weiss. Auch eine christliche Tendenz, etwa die, nach dem Vorbild der Sibyllen das Christentum durch den Vortrag in altheimischen Stil den Lesern oder Hörern mundgerecht zu machen, ist durchaus nicht erkennbar, denn dazu hatte der Verfasser die Christenlehre viel zu kunstreich in der nordischen Mythensprache versteckt. Nur die Nächsten, seine Freunde und Schüler etwa, mochten den eigentlichen Sinn erraten. Die Vsp. ist aber auch trotz dieser Geheimnissnisskrämerei schwerlich eine beabsichtigte Mystifikation, welche in den heidnischen Mythus allerlei bedeutungsvolle Geschichten hineinlügen will, um ihm aus einer gewissen dem heimischen Altertum bewahrten Pietät mehr Gewicht und Ansehen zu verleihen. Sie ist vielmehr nach dem Obigen die gelehrte Stilübung eines hochgebildeten Theologen, der sich daran erfreute, einen grossartigen fremden religiösen Inhalt, das heiligste christliche Thema, in die mythengetränkte, dunkle Sprache heimischer Weissagung zu übertragen. Wie viel ernsthafter Glaube an die mystische Vorbildlichkeit der

heidnischen Götter für die christliche Heilsgeschichte in des Dichters Gemüt dabei im Spiele war, das lässt sich jetzt wol kaum mehr genau entscheiden.

Der Altersbestimmung der Vsp., wie sie bisher vorzugsweise durch das Verhältniss des Gedichts zu seinen Quellen und durch die Daten der geistigen Entwicklungsgeschichte des Mittelalters genauer begrenzt wurde, widerstreitet kein einziges abendländisches, insbesondere kein nordisches literarisches Erzeugniss. Die angeblichen Anspielungen der Skalden auf die Vsp. (o. S. 260) können schon deswegen keine Anspielungen sein, weil die sie enthaltenden Gedichte sämmtlich älter sind als diese. Aber auch wenn sie dieselbe an Alter überträfen, würden sie schon wegen der Unzulänglichkeit der Übereinstimmung im Ausdruck und wegen des Mangels an Originalität des darin ausgesprochenen Gedankens einen literarischen Zusammenhang mit der Vsp. durchaus nicht dartun. Ja selbst die unbestimmtere vorsichtige Äusserung Bugge's Stud: 1,32, Ausdrücke in kunstvollen Skaldengedichten schienen zu beweisen, dass die wichtigsten eddischen Lieder auf Island um das J. 1000 bekannt gewesen seien, entbehrt jeder Begründung, und das Beispiel, das aus Thorodd Gamlasons oder seines Nachfolgers Tractat um 1150 angezogen wird Sn. E. 2,42: ‚heyrþi til hǫddu, þá er þórr bar hverinn‘ spielt zwar auf den Thorsmythus, damit aber noch nicht auf Hymiskv. 35 an. Die von Vigfusson und Edzardi so verschieden aufgefasste Tatsache, dass die isländische Literatur so selten eddische Verse anführten (Paul-Braune Beitr. 8,354), scheint nicht so sehr aus lokalen, als teils aus Zeitverhältnissen, teils aus dem gelehrten Ursprung erklärt werden zu müssen. Weil die eddische Poesie so jung und so gelehrt ist, kommt sie erst, von ein paar gleich zu erwähnenden Skalden abgesehen, in Snorre's Edda, nicht schon in der älteren oder mittleren Skaldendichtung zum Vorschein und wird sie von den volkstümlicheren Saga's durchweg verschmäht.

Alles dagegen, was wir von dem isländischen Geistesleben der ersten Hälfte des 12. Jh. wissen oder vermuten, weist auf dieselbe Sphäre, aus der die Vsp. hervorgegangen

ist. Ein 1604 aufgenommenes Verzeichniss von Handschriften der Skalholter Kirche, die zum Teil höchst wahrscheinlich dem ältesten von Gizur und Jon Ögmundarson (o. S. 263) begründeten Besitzstand derselben angehören*), führt an unter No. 1 Hieronymus super vetus et novum testamentum, No. 2 Scholia im Liberum Job., No. 4 Epitome operum sex dierum de mundi fabrica, No. 5 die Proverbia, Ecclesiastes, Cantica Canticorum, Sapientia Ecdesiast. Omnes prophetae, libri Machabaeorum í einis bók upp í pergament, No. 16 Gregorius super Ezechiel upp á kálfskinn, No. 29 und 33 Homiliae Gregorii á kálfskinn (Árbók hins íslenzka fornleifafélags 1886 S. 62). Unter No. 4 könnte nach dem Titel eine Übersetzung der philonischen Schrift de opificio mundi vermutet werden, aber wahrscheinlicher wird des Lactanz de opificio dei oder des Ambrosius berühmtes Hexaemeron gemeint sein. Die angeführten Nummern der Skalholter Bibliothek sind fast alle Schriften, die, wie nachgewiesen, von der Vsp. benutzt werden. Andere Quellen derselben, wie die honorianischen und isidorischen Schriften, fanden sich ebenfalls damals in den Klosterbibliotheken vor. Nach dem Chronicon Rastedense z. B. brachte Siwardus, der zwar nicht, wie angegeben wird, ein Erzbischof von Upsala gewesen war, im J. 1140 als neu gewählter Abt nach dem Kloster von Rastede im Oldenburgischen 36 Handschriften theologischen und moralischen Inhalts, darunter die vier Evangelien, die Gemma sive speculum animae (was wol zu ändern ist in: Gemma animae et speculum ecclesiae, denn so heissen zwei Schriften des Honorius), Elucidarium, Isidorus de summo bono (Langebeck Script. rer. dan. 3,177,179). Also schon spätestens im J. 1140 hatte ein Abt ausser dem Isidor zwei oder drei honorianische Schriften für die Klosterlectüre ausersehen. Und dass diese und ähnliche Werke schon früh im 12. Jh. nicht nur in Deutschland, sondern auch auf Is-

*) Einem alten unvollständigen Pergamentcodex von Skalholt aus dem 14. Jh. gehörten die Vitae patrum des Hieronymus an Biskupa Sögur 1, XXXV.

land beliebt waren, das bezeugt Thorodd Gamlason, der Runenmeister, von den ersten Jahrzehnten dieses Zeitraums. Er gibt Sn. E. 2, 12. 42 als bereits in der Landessprache vorhandene Schriftwerke ausser Gesetzen, Genealogieen und Ari's Geschichte ‚þýðingar' an d. h. Exegesen biblischer oder anderer geistlicher Bücher oder vielmehr Homilien nach Vigfusson Sturlungasaga 1. XXXIV. In der Tat gehören die ältesten uns erhaltenen isländischen Handschriften dem von Thorodd umschriebenen Kreise an. Die älteste unter allen ist vielleicht das Bruchstück des Langbrigða þáttur (Grágás hg. Finsen 2,219), dann ein Doppelfragment eines Predigtbuches (Unger Gammel norsk Homiliebog 214) und das Stockholmer Homilienbuch, hg. von Wisén. Sie stammen aus der zweiten Hälfte des 12. Jh. und dem Anfang des 13. Maurer Abh. d. bayr. Akad. Philos-philol.Kl. 11,2,461. 528. Aber auch die 1878 photographiert herausgegebene Handschrift der älteren isländischen Übersetzung des Elucidarium (o. S. 43. K. Maurer a. O. 503. 689) fällt in diese Zeit. Mit Sicherheit dürfen wir aus dieser ältesten Schriftliteratur Islands schliessen, dass die Originale z. B. auch die honorianischen schon in der ersten Hälfte des 12. Jh. dort wie im übrigen Abendland nicht nur bekannt, sondern auch hochgeschätzt waren, denn anderen Falls hätte man sie gewiss nicht so früh in die Landessprache übertragen. Denselben Schluss darf man auch wol noch aus dem häufigen, wenn auch etwas späteren Vorkommen einer Reihe anderer theologischen Werke ziehen, die in den Quellen- und Gedankenkreis der Vsp. fallen. So waren vom 13. bis ins 16. Jh. die Legenden und Lieder vom h. Kreuz sehr beliebt vgl. Bisk. S. 2,558 Heilagra M. S. 1,301. Thorkelsson Digtn. p. Island i. d. 15. og. 16. Arh. 76. 132. 328. 334. vgl. o. S. 48. 116, die Sagen vom Erzengel Michael, dem in Island auch 9 Kirchen geweiht waren Heil. M. S. 1,676 Thorkelsson a. O. 10. 86. 315. vgl. o. S. 160. 220, die Homilien des h. Gregor hg. von Thord. Bjarnarson 1878*), seine Dialoge und seine cura pastoralis

*) Die Beliebtheit des den Eireksmal zu Grunde liegenden Nicodemusevangeliums bezeugen die wiederholt darnach gearbeiteten Niðrstigs Vísur

Bisk. S. 1,74. Und noch in den späteren Erzeugnissen dieser Art heisst nach alter Völuspaweise das Kreuz der heilige Baum o. S. 119, strömt aus des Herrn Seite das Blut in einem ‚fossi' o. S. 122 und wird Satan ein jǫtunn helvítis hofðingi með 3 høfðom genannt o. S. 192 f, so dass man den öfter schon früher z. B. Skirnism. vorkommenden dreihäuptigen Riesen Grimm Myth. 437 auch auf diesen dreihäuptigen Teufel des Nicodemusevangeliums zurückführen möchte, der seinerseits nach Piper Myth. 1,403 vielleicht wiederum nach dem dreihäuptigen Höllenhund Cerberus umgestaltet worden ist.

Auch aus der Sprache der Vsp. kann kein Beweis für ein über das 12. Jh. hinaufreichendes Alter beigebracht werden. Man mag Hoffory Eddastudien 1,40 gern ohne weiteres zugeben, dass das Gedicht aus rein sprachlichen Gründen frühestens um die Mitte des 10. Jh. verfasst sein könne, aber wird keineswegs seinen daraus gezogenen Schluss billigen, dass es deswegen um diese Zeit verfasst sein müsse. Hirschfelds auf diesen falschen Schluss gebaute Datirungen der Harbarþsljóð und der Lokasenna Acta Germanica 1,57 kommen dadurch also auch in Wegfall. Man hat überhaupt von dem mittleren Entwicklungsgange der nordischen Sprachen noch keine so bestimmte Vorstellung, dass man eine feste chronologische Stufenfolge darin erkennen könnte. Doch haben mir zwei unsrer ausgezeichnetsten Grammatiker versichert, dass sie vom sprachlichen Standpunkt aus gegen jene Herabsetzung der Vsp. ins 12 Jh. keinen triftigen Einwand zu erheben wüssten. Mir scheinen die grammatischen Formen der Vsp. dieselben zu sein, wie sie die isländischen Skalden der ersten Hälfte dieses Zeitraums verwenden z. B. Mark Skeggjason, Ari's und Saemunds Freund (Bisk. Sög. 1,28.68) in seiner Eiriksdrapa 1104—1108 (Corp. poet. bor. 2,235), dessen einzige aus seiner Kristsdrapa erhaltene Strophe in demselben Tone zu uns redet wie die 64. Str. der Vsp. (o. S. 233),

---

und Sögur Bisk. S. 2,509. 552. Heil. MS. 2,1. 8. 14. 18 vgl. die Postula Sögur Unger 1874.

oder Gisl Illugason, der Schützling des Bischofs Jon von Holar (Corp. poet. bor. 2,240). Vigfusson Dict. 603b hat, weil sumar in einer skaldischen Stelle des 11. Jh. noch als Masculinum vorkommt, gegen alle Handschriften das neutr. sumor oder sumur Vsp. 41 in die männliche Accusativform sumra ändern zu müssen geglaubt, da zufolge jener Stelle in einem so alten Gedichte, wie die Vsp. sei, das neutrale Geschlecht unwahrscheinlich sei (o. S. 175). Seinen Vorschlag hat Müllenhoff DA. 5,127 mit Widerstreben, dagegen Sijmons, wie es scheint, unbedenklicher angenommen. Offenbar hält Sievers mit besserem Recht an dem überlieferten sumur fest und darf das Alter der Vsp. nicht auf willkürliche Weise in die Höhe geschraubt werden. Auch hat man sonst unbelegbare Wörter oder Bedeutungen unter dem Einfluss der Idee von einem die meisten nordischen Dichtungen weit überragenden Alter dem Text aufzudrängen gesucht. Dazu gehören blauþogr und þan, die die überlieferten blóþogr und þann ersetzen sollen, und der dem Worte salr beigelegte Sinn ‚Boden' (o. S. 68. 137. 192). Aber alle diese Änderungen zerstören, den vom Dichter gewollten Gedanken.

Die Geschichte der nordischen Metrik weist die Vsp. ebenfalls ins 12. Jh. Ihre Strophe, dass im 11. Jh. fast verschollene Fornyrðislag, brachte gerade der oben genannte Gisl Illugason 1103 wieder zu Ansehea und nach ihm Thorkell Hamarskald, Halldór Svaldri, Ivar Ingimundarson und die Verfasser der meisten Nafnaþulor Sn. E. 3,368. 616. 627. 620. Cpb. 2,240. 246. 261. 380. Ist nicht auch ihr Versbau dem der Vsp. näher verwandt als dem damit PBB. 6,68 f. verglichenen Egils?

Nunmehr ist die Behauptung gerechtfertigt, dass alle Kriterien entweder dazu zwingen oder keineswegs daran hindern, die Entstehungszeit der Vsp. ins 12. Jh. hinabzuschieben, aber auch nicht tiefer hinab, denn in der ersten Hälfte des 13. Jh. gilt sie offenbar bereits als ein altes Gedicht, wie schon allein Snorre's Edda bezeugt. Es bleibt also die Frage übrig, welchem Abschnitte des 12. Jh. sie zufalle. Im ersten Viertel desselben waren kaum schon alle

die von ihr benutzten Schriften des Honorius, die etwa den Jahren 1100—1125 angehören, auf Island bekannt. Im Anfang des dritten Viertels aber, um 1150 etwa, ist bereits in Einar Skulasons Axtlied (Corp. p. b. 2,258.271) die Bekanntschaft nicht nur mit Óþs mey Vsp. 25, die darin Str. 8 Óþs beðvina heisst, sondern auch mit ihrem von Honorius gepriesenen Ornatus, den der Dichter in eine Tochter desselben umbildet (o. S. 113), unverkennbar. Darnach müsste die Vsp. im zweiten Viertel des 12. Jh. entstanden sein. Wenn sie nun einerseits, wie aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich ist, zu den älteren Götterliedern gehört und andrerseits Snorre auch die ihr nachfolgenden Lieder als ältere Quellen behandelt, so müssen diese jüngeren doch wol spätestens vor Ablauf des 12. Jh. verfasst worden sein.

Die Vsp. gehört demnach zu denjenigen Werken, welche die geschriebene Litteratur auf Island begründeten. Ari Thorgilsson († 1148) schrieb um 1110 sein Königsbuch, aus dem er dann auf Antrieb zweier isländischer Bischöfe und Saemunds des Weisen alles Unisländische ausschied, um die Geschichte seiner Insel im Libellus Islandorum weiter auszuführen. Saemund († 1133), war aber nicht nur sein Berater und Gewährsmann, sondern stritt auch mit ihm um den Vorrang, der Vater der einheimischen Geschichte zu sein. Denn es ist nicht unwahrscheinlich, dass er seine verlorene lateinische Geschichte der norwegischen Könige vor Ari's Islendingabok verfasste Maurer a. O. 11,2,462.529 Sn. E. 3,214 225. Vigfusson Sturlunga S. 1, XXXIV. Dazu kamen die ältesten Rechtsaufzeichnungen (Maurer a. O. 461), die Uebersetzungen mehrerer Homilien (o. S. 270) und Thorodds Abhandlung über das isländische Alphabet o. S. 270. Vigfusson Sturl. S. 1, XXXVIII DA. 5,209. Daneben blühte die alte Sangeskunst weiter, wie das Gastmahl von Reykjaholt 1119 Sturl. I c. 6. 13 und die Lieder des Markus Skeggjason, Gisl Illugason und Anderer beweisen, und man begann die herrlichen Sagas aufzuschreiben Sturl. 1, LXVIII. In den vier Schulen zu Skalholt, Haukadalr, Holar und Oddi trieb man fleissig Grammatik, Poetik, Musik und Theologie. In

Bischof Jons 1107 gestifteter Schule zu Holar z. B. gab der Gotländer Gisli in lateinischer Grammatik Unterricht, von dem der lernbegierige Baumeister Thorodd Gamlason, während er an der neben der Schule liegenden Kirche arbeitete, so viel auffieng, dass er auf den Gedanken kam, selber eine grammatische Abhandlung. nämlich einen Tractat über das nordische Alphabet, zu schreiben o. S. 270. Ein anderer Schüler, Klaengr, kostete inzwischen von der verbotenen Frucht der ovidianischen Episteln oder gar der Ars amandi. Neben Gisli unterwies dort ein Franzose, Rikini, im Gesang und in der Verskunst. Er wurde aber ausserdem hochgeschätzt wegen seiner bisher unbekannten wörtlichen Exegese der Schriften der heiligen Väter Bsk. S. 1, 163. 165. 168. 235f., welche samt den honorianischen Werken ja auch in der Skalholter Bibliothek standen und bald übersetzt wurden o. S. 269. In diesen dem klassischen, wie dem christlichen Altertum, der formalen Ausbildung, wie der Vertiefung in die Kirchenlehre zugewanten Studienkreis, dem sogar auch, wie Thorodds Tractat beweist, eine Bekanntschaft mit der hebräischen Schrift nicht verschlossen war, drang vielleicht dann auch die mystische Legende jener Zeit ein. Wie im ags. Gedicht vom heiligen Kreuz (Grein[1] 2,143. Ebert a. O. 3,72) einem Dichter, erschien auch dem heiligen Jon das Kreuz im Traum. Dort redet es selber, hier spricht das sich neigende Bild des Herrn vom Kreuz herab zu ihm geheimnissvolle Worte: þótti — hneigjast at sér ok mæla nokkur orð í eyra sér ok vittum ver eigi hver þau voru. Klagt das Kreuz dort ‚eall ic wäs mid strälum forwundod‘ v. 62, so liest Jon in einem andern Tags ihm gebrachten Buch, wie Juden ihre Spiesse grimmig in die Seite eines Bildes des Gekreuzigten gestossen hätten und o Wunder! Wasser und Blut herausgeflossen wäre, das manche Sieche geheilt hätte Bisk. S. 1,173. Diese Kreuzgeschichte, die noch viel ausführlicher in der Flagellatio crucis Heilagra M. S. 1,308 erzählt wird, führt uns so recht in die Stimmung ein, aus der das Runatal o. S. 23 hervorgegangen sein muss. Denn auch dort klagt der Herr am Kreuz, vom Speer verwundet, und späht nieder und nimmt

Runen auf. Auch die Andacht zum Kreuze in der Vsp. 27. 29 o. S. 116 ist eine Furcht desselben Geistes.

Ueberhaupt Alles, was bisher über das Alter, die Quellen und den Charakter der Vsp. gesagt worden ist, nötigt uns, ihre Geburtsstätte in einer der damals blühenden vier isländischen Kirchenschulen, und zwar, noch bestimmter, in der von Saemund gestifteten Schule zu Oddi zu suchen. Und wenn ich darin nicht irre, wie ich nach den unten zu besprechenden Verhältnissen Einar Skulasons, Bjarni Kolbeinssons und namentlich Snorre's zu den Oddaverjar, sicher zu sein glaube, so ist es höchst wahrscheinlich, dass der während der Entstehungszeit der Vsp. (o. S. 263. 273) sie leitende Mann, Saemund, ihr Verfasser war. Für diese und für jene Annahme lässt sich Folgendes anführen.

Der Priester Saemund der Weise ist schon oft sowol mit der Prosaedda, als auch namentlich mit der Liederedda in Verbindung gebracht worden. Vigfusson legte Corp. p. V. 1, XXVIII. dar, wie ihm Björn von Scardsa und Arngrim Jonsson vor der Entdeckung des Liederedda 1643 die Zusammensetzung der Prosaedda zuschrieben, die dann Snorre vermehrt und vervollständigt habe. Bischof Brynjolf Sveinsson vermutete schon 1641 a. O. XXXI eine andere grossartige ältere Edda Saemunds, aus der Snorre nur ein Compendium hergestellt habe, und ähnlich dachte 1641 Jon Laerði a. O. XXXIII. Als nun die Liederedda entdeckt war, hielten Björn uud Brynjolf diese für das saemundinische Werk und, wie es scheint, viele Andere schon früher. Denn Björn sagte 1642: ‚hafa margir kallað þá bók Saemundar Lióða bók a. O. XXXIV'. Offenbar den Codex Regius vor Augen, bemerkte er ferner, dass Saemund ‚hina diúp - skildu spá setr undan í bók sinni og kend er við volfu' d. h. dass er die dunkle Prophezeiung der Völva an die Spitze seines Buches gestellt habe a. O. XXXV. Brynjolf aber versah eine verloren gegegangene Copie dieses Codex mit der Aufschrift ‚Edda Saemundi multiscii'.

Wie in der Einleitung o. S. 3 schon bemerkt, hat diese

Erhebung Saemunds zum Verfasser oder Aufzeichner der Liederedda bereits bei Arni Magnusson Zweifel erregt und späterhin namentlich bei Bergmann entschiedenen Widerstand gefunden. Vigfusson a. O. vollends erklärt diese Ansichten der ehrwürdigen alten isländischen Altertumsfreunde für eitel Fantasie. Gewiss kann von einer Abfassung der aus so verschiedenen Gedichten zusammengesetzten Liederedda durch Saemund nicht die Rede sein; aber ist nicht doch ein Körnchen Wahrheit in jener Überlieferung zu finden? Schwebt sie wirklich ganz haltlos in der Luft? Ist Saemund mit der Liederedda und der an ihre Spitze gestellten Völuspa nur deswegen in Zusammenhang gebracht worden, weil er durch seine Weisheit berühmt war?

Ein grosses Hinderniss, ihm eine eddische Dichtung, wie die Völuspa, zuzusprechen, das in der früheren Annahme eines bis ins erste Jahrtausend hinaufreichenden Alters derselben lag, muss nach Obigem für beseitigt gelten. Im Gegenteil fällt die von uns festgestellte Entstehungszeit der Vsp. mit dem letzten Lebensjahrzehnt des 1133 verstorbenen klugen Priesters zusammen. Ebenso erscheint der nun als christlich, ja als gelehrt theologisch erwiesene Inhalt seiner berühmten Gelehrsamkeit angemessen, und überhaupt ist die Geschichte seiner Bildung, seines geistigen Tuns und Treibens wol geeignet zu erklären, warum gerade er zur Abfassung der Vsp. kam.

Saemund Sigfusson, geb. 1054 oder 1056, gehörte zu jener Schaar bedeutender Häuptlinge, die das friedliche Regiment des gebildeten Skalholter Bischofs Gizur (o. S. 263), das bis 1118 dauerte, zur Priesterweihe und zu wissenschaftlichen Studien rief, wie Hallr Teitssun, Ari hinn fróði und viele Andere Bisk. S. 1,29. Unter diesen versenkte sich wol keiner tiefer in die abendländischen Gelehrsamkeit als er. Seiner Ausbildung halber war er lange draussen, man weiss nicht genau wo?, ob in Frankreich oder Deutschland oder gar Italien, ganz vergraben in seine Bücher, so dass Niemand von ihm wusste Bisk. S. 1,156. Anm. Sturl. S. 1, XXXVII. Arnason Isl. Thjoðs. 1,486. Seinem nur ein paar Jahre älteren

Freunde Jon Ögmundarson, der später 1106—1121 das neue zweite isländische Bistum Holar verwaltete, gelang es, ihn aufzuspüren und 1076 oder 1078 aus dem Süden wieder heimzubringen. Saemunds Studien können vorwiegend kaum andere als theologische gewesen sein, die damals in Mitteleuropa, namentlich in Frankreich, einen gewaltigen Aufschwung nahmen und offenbar auch ihm eine leidenschaftliche Liebe einflössten. Darum heisst er als Priester in Oddi in der Kristnisage c. 12 der beste Kleriker Islands (Bsk S. 1,28), er baeði var forvitra ok laerðr allra mann bezt' (Bsk. S. 1,67). Die Jonssaga (A um 1200) c. 4 bezeichnet ihn sogar als ‚mestr nytjamaðr guðs kristni á þessu landi' und schildert c. 5 liebevoll die gemeinsame Tätigkeit der beiden fast gleichaltrigen Freunde, des Bischofs Jon und des Priesters, als ‚stólpar kristninnar', wie sie Kirchen schmückten, mit Vorrechten (z. B. dem Zehnten) bereicherten und heiligen Unterricht und viele andere nützliche Dinge allen ihren Nachbarn und denen, die zu ihnen kamen, mitteilten (Bsk. S. 1,156 f). Den Zehnten setzte Saemund mit dem Skalholter Bischof Gizur und dem klugen Gesetzsprecher Markus Skeggjason durch, dessen Skaldendichtung in Sprache und Ausdruck der Vsp. verwant erscheint (o. S. 233) Bsk. S. 1,28. 68. 158. Wie man sein Wort hochschätzte, zeigt auch noch folgendes Geschichtlein. Jenes segensreiche Regiment Bischof Gizurs schloss mit einem furchtbaren Hungerjahre 1118. ‚þau missari hafði svá mikilt manndauðr verit, at Saemundr prestr hinn fróði sagði svá á þingi, at eigi mundi færri menn hafa andazt af sótt, en þá voru til þingo komnir'. Seinem Rate in historischen Dingen schenkte Ari der Kluge das grösste Vertranen o. S. 273, und er selber betätigte seine Liebe zu der Vorzeit durch ein eigenes Geschichtswerk. Über Saemunds anderweitige Bestrebungen sind wir leider nur dürftig unterrichtet. Die ihm zugeschriebenen Oddaannaler, das Solarlied, die Njala und Halfsrekkasaga müssen ihm abgesprochen werden, und es steht nur fest, dass er eine Geschichte der norwegischen Könige, wahrscheinlich noch vor Ari, verfasste o. S. 273. Er scheint ein echter

Bücherfreund gewesen zu sein und dem Grübeln über die Geheimnisse der Dinge nicht abgeneigt, wenn man auch der zweiten Recension der Jonssaga (B), die aus dem 13. Jh. stammt, nicht allzu bereitwillig Glauben schenken darf. In ganz legendarischer Form stellt sie ihn dar, wie er aus der Gewalt eines berühmten zukunftskundigen südländischen Magiers und Astrologen durch Jon befreit wird Bisk. S. 1,227, und diese Geschichte und sein Besuch der Schwarzen Schule, in der er eine selbst den Teufel überlistende Klugheit und Zauberkunst lernt, bilden die Hauptbestandteile der vielen noch heute auf Island umlaufenden Volkssagen von Saemund Arnason Isl. þjóðs. 1,485 f. Aber diese Erzählungen enthalten doch wol denselben Sinn wie die gleichartigen Fabeln von dem ein Jahrhundert älteren berühmteren Zauberer Gerbert von Reims, nämlich den, dass ihr Held für einen durch fremdes, unerhörtes und unverstandenes Wissen ausgezeichneten Mann galt. Wir dürfen ihm also nach Allem eine ungewöhnliche Belesenheit, die sich auch auf entferntere fremdartige Bücher erstreckte, und eine Neigung zutrauen, sich in dunklere Partieen der Weisheit zu versenken. Dafür zeugen auch zwei Handschriften des 15. Jahrh., deren eine eine Notiz über die Weltschöpfung, die andre eine solche über die Leibesbeschaffenheit des Erzvaters Adam auf Saemund zurückführt K. Maurer Abhandl. a. O. 530. Adam sollte darnach als Gottes Ebenbild 248 Knochen und 360 Adern gehabt. Es sind zwei Themata, die auch den Verder Vsp. beschäftigten (o. S. 51. 74), sowie dessen Gewährsman Honorius, der im Elucidarium a. O. 1116 in dem neugeschaffenen Menschen ebenfalls allerhand geheimnissvolle Zahlenverhältnisse fand, wie in den 7 Löchern seines Körpers z. B. die Abbilder der 7 Harmonieen.

Dass Saemund auch dichtete, ist nicht erweisbar, aber höchst wahrscheinlich. Die Poesie gehörte damals zur Bildung. Saemunds kluger, tatkräftiger Freund, der Gesetzsprecher Markus Skeggjason, war auch Skalde, Sang- und Dichtkunst wurden in der Schule zu Holar gelehrt, und die Nachwelt wenigstens traute dem Saemund ein jedenfalls

späteres, christliches, nur noch schwach heidnisch gefärbtes Gedicht wie das Solarlied zu. In der Zeit der Not aber wusste Saemund der Stimmung einen treffenden, knappen Ausdruck zu verleihen. War es nicht vielleicht eben jenes isländische Schreckensjahr 1118 (o. S. 277), das ihn, wie andere Männer, dazu veranlasste, das jüngste Gericht darzustellen und zwar in einer knappen, eigenartig isländischen und zugleich gelehrten Form? Um es durch seine heidnische Ausdrucksweise nicht Missdeutungen auszusetzen, in einer Zeit, als sein bischöflicher Freund in seinem kirchlichen Eifer die Bezeichnungen Odins- und Thorstag verbot Bisk. S. 1,165, verschwieg er lieber seinen Namen. Übrigens standen er und die Verfasser der anderen eddischen Lieder darin nicht einzig da, fast keiner von den Sagaschreibern dieses und des folgenden Jahrhunderts denkt daran seinen Namen zu verewigen. Dennoch konnte im Kreise seiner Schule das geheim gehaltene Andenken an diese seine Tätigkeit fortleben und später auf die Nachwelt übergehen. Der Vsp.dichter war ein Auctor brevis gerade wie sein grosser Zeitgenosse Ari. Die gedankenvolle Kürze und die rätselvolle Schwerverständlichkeit mochte er für die lehrreichste Darstellungsform eines für den engeren Kreis seiner Schüler berechneten Gedichtes halten. Als Gegenstand der Lehre galt das Dichten schon früher. In Island gab es schon im 10. und 11. Jh. förmliche Poetenschulen, wie die von Egil Skallagrimsson und Gizur Gullbra Sn. E. 3,208 f. Saemunds Schule zu Oddi im Südwesten Islands wird ähnliche theologische und poetische Zwecke wie die seines Freundes Jon zu Holar Sn. E. 3,654 verfolgt haben. Fast durch das ganze 12. Jahrhundert hindurch waren er und seine Nachkommen, die Oddaverjar, als Schulmänner und Erzieher tätig und war ihre Wirksamkeit nach beiden angegebenen Richtungen hin zu verspüren. Zwei helle Kirchenlichter sind aus ihrer Anstalt hervorgegangen, der heilige Thorlak, der von Saemunds Sohne Eyolf zu Oddi erzogen wurde Bisk. S. 1,90, und der Bischof Pál, der ein Sohn eines Enkels Saemunds war, des durch Gelehrtheit, Bücherkunde, Verskunst und Gesang

ebenfalls hervorragenden Jon Loptsson + 1197 Bisk. 1,127 f. Von diesem eigensinnigen Jon wird ausdrücklich hervorgehoben, dass er sein theologisches Wissen von seinen Voreltern überkam und insbesondere seines Grossvaters Saemunds Ansichten höher stellte als die seiner kirchlichen Vorgesetzten a. O. 1,282 f. 289. In Oddi bestand also eine treu festgehaltene Tradition, ein Erbwissen und eine Erbkunst und ohne Zweifel auch eine Erbbibliothek, und wenn wir im J. 1181 den erst dreijährigen Snorre Sturluson in Jon Loptssons Haus in Oddi eintreten sehen, um dort erzogen zu werden und dort volle zwanzig Jahre zu verbleiben (Sturl. 1,195. 202), so werden uns nun die Haupttriebe der umfassenden Schriftstellerei Snorre's klar. Snorre wante seinen überwiegend historischen Sinn in der Heimskringla nach dem Vorbilde Saemunds der norwegischen Vorzeit zu und bediente sich dabei der wundersamen Verknüpfung, die schon Saemund zwischen der biblischen, troischen, angelsächsichen und nordischen Genealogie hergestellt hatte DA. 5,170. Trotzdem gedachte er Saemunds in der Heimskringla ebensowenig, wie in seiner Edda. Auch ist nicht unwahrscheinlich, dass er die Einkleidung seiner Mythengeschichte, Gylfaginning, als eine übliche Vortragsform der Schule in Oddi vorfand DA. 5,172. Snorre war kein echter Poet, aber seiner Herkunft und Erziehung verdankte er die lebendigste Empfänglichkeit für die Poesie, die skaldische, wie die eddische. Die Bestrebungen der Myramenn und der Oddaverjar trafen in ihm zu einem eigentümlichen Bunde zusammen. Seine Mutter Gudny stammte aus jenem seit Jahrhunderten so liederreichen Hause, dessen unerreichter Meister, der ebengenannte Egil Skallagrimsson, auf Borg im Westviertel Islands wohnte. Von Oddi siedelte Snorre auf einige Jahre nach diesem Stammsitze der Myramenn über, wo er wahrscheinlich auch die von ihm so stark benutzten Gedichte eines Myramanns des 12. Jh., Einar Skulasons, vorfand. In Oddi lernte er, — und das ist für uns das Wichtigste — nicht nur die Vsp. und die späteren Gedichte der Oddaschule, die er zur Grundlage seiner Edda machte,

sondern auch dieselben theologischen Quellen in ihrem ganzen oder in weiterem Umfange kennen, aus denen der diskrete Vsp.verfasser bald nur die Andeutung, bald nur gleichsam die Quintessenz eines Gedankens geholt hatte, um sie in Bilder von kunstvoll heidnisch-christlicher Farbenmischung zu verwandeln, während Snorre jene weit directer und prosaischer und gründlicher ebenfalls für seine Edda ausbeutete o. S. 45. 51. 59. 64. (73). 79f. 84. 87. 93. 111. 113. 138. 140. 149. 151. 154. 161. 186. 197. 202f. 208. 230. Auf diese Quellen verwies ihn entweder sein Lehrer Jon Loptsson oder er fand selber die Hinweise notiert am Rande sei's der ihm vorliegenden Liederhandschriften, sei's der ihm zum Studium überlassenen Bücher der Oddabibliothek. Seine Edda ruht also wesentlich auf den Lehren, Vorarbeiten und Lehrmitteln der Schule von Oddi, insbesondere auch denjenigen, welche schon im ersten Drittel des 12. Jh., als Saemund sie leitete, also doch wol von Saemund selber ausgeführt und gesammelt waren. Durch Snorre aber, den Prosaisten, empfängt die alte Darstellung Saemunds, deren mythischen Schein der poetische Stil rechtfertigen konnte, allerdings mehr und mehr den Charakter einer Mystification, einer Ginning.

Noch auf einen anderen Skalden scheint diese Priesterschule ihren Einfluss erstreckt zu haben, den Interpolator der Vsp., deren Urtext Snorre bereits mit seinen Zusätzen vor sich hatte. Diese Zusätze 5^{3}—6^{2}, die Worte ‚héto ok miþjan dag, undorn‘ $6^{3\,4}$, dann $8^{3\,4}$, das Dvergatal 9—16, $18^{1\,2}$, 20, 21^{5}, 31, 32^{3}—34^{2}, 39^{3}, 61 tragen ein gemeinsames, von dem Urtext auffällig abweichendes Gepräge. Sie durchbrechen nicht nur deren knappen Stil, sondern auch dessen festes Gedankengefüge. Während der Verfasser seine originelle Umdichtung der Summa theologiae in kurzen, überlegten Schlagsätzen, deren Hauptreiz in der durchweg wol gelungenen Verschmelzung heidnischer und christlicher Vorstellungen liegt, stil- und folgegerecht vor uns entrollt, glaubt der Interpolator das Licht seiner antiquarischen Weisheit darüber leuchten lassen und jener kunstvollen

Skaldenfamilie der Myramänner, in der von Egil Skallagrim an Jahrhunderte hindurch bis auf Snorre Sturluson die Verskunst fortgepflanzt wurde, aus Norwegen nach Island, um den nördlich von Oddi gelegenen Stammsitz Borg für ein Jahrzehnt oder länger zu bewohnen Sn. E. 3,209. 353. 653. 689. Corp. p. b. 2,257. Hier lernte er unter dem Einfluss der Oddischule zu dem gewöhnlichen Ton der Skalden noch die theologischere Weise hinzu, die sich im Öxarflokkr nach Obigem versteckt, deutlicher in seinem glänzendsten Gedicht, der Geisli betitelten Drapa auf Olaf den H., geltend macht. Er trug sie im Drontheimer Dom im J. 1152 vor Sn. E. 3,356. Corp. p. b. 2,283. Ob er nach einem abermaligen längeren Aufenthalt in Norwegen Borg wieder aufsuchte und dort starb, ist nicht überliefert, jedenfalls aber höchst wahrscheinlich, dass dort seine Gedichte und Bearbeitungen verblieben, die dann der von Oddi im J. 1201 nach Borg übersiedelte Snorre in den nächsten fünf Jahren seines dortigen Verweilens bis 1206 in reichem Masse ausbeutete. In seiner Edda citirt er an mehr als 40 Stellen Einars Gesänge Sn. E. 3,354 und benutzte ausserdem dafür die Einarsche Bearbeitung der Vsp. Nicht nur seine Edda, sondern auch seine Heimskringla bediente sich Einars oder vielmehr der von ihm bearbeiteten und gleich der Vsp. von ihm in ihrer ursprünglichen Kraft beeinträchtigten älteren Skaldengedichte, wenn Vigfussons geistreiche Vermutung Cpb. 1, LXXXIII. 2,258 zu Recht besteht. Verwischte er dieser zu folge die denkwürdigen Ortsnamen der alten Lieder, die ihnen den Wert historischer Urkunden verliehen, durch ähnlich klingende, aber nichtssagende Appellative, so häufte er andererseits gern Namen auf Namen und Umschreibungen auf Umschreibungen. Die Absicht war dieselbe: er wollte seine gründliche Kenntniss des poetischen Stils zeigen. Darum dichtete er denn nun auch schon die für den Forscher so wichtigen, für den Freund der Poesie so öden Nafnaþulor und zwar genau in demselben Stil wie die Vsp. interpolationen. Wie er hier Zwerge Nornen und Valkyrien aufzählt, so reiht er dort die Aegirstöchter, Inselnamen und Weiberheiti aneinander

Sn. E. 2,363. 451. 499. 3,163. 171. 366. DA. 5,167. 167. 201. Jene Inselheitireihe, die eintönig in demselben Tropus der Wasserumgürtung verharrt, beweist zugleich seine genaue Ortskunde in einem norwegischen Küstenstrich (Munch in An. O. 1846 S. 81. 365) und im Dvergatal verrät er durch die Zeile Vsp. 14 Aurvanga sjǫt til Jǫrovalla (DA. 5,93), dass er auch die südschwedische Küstenstrecke zwischen Ystad und Falsterbo kennt. In der Tat war Einar von Norwegen nach Schweden und von da nach Dänemark gereist Sn. E. 3,353.361. Noch bemerkenswerter ist seine in seinen þulor wie in der Vsp. interpolation gleichmässig sich äussernde Vorliebe für die Sechszahl. Denn der gewöhnlichen Neunzahl der Aegirstöchter, wie der Valkyrien zum Trotz weist er beiden Gruppen dort wie hier nur sechs Mitglieder zu, und das Eddu-Brot α Sn. E. 2,451 vgl. 2,600 bemerkt dazu: Einarr Skulason taldi i þessi visu 6 nǫfn þeirra. Seine Kvenna heiti führen uns zu einer noch wichtigeren Vermutung. Die Strophe lautet Sn. E. 2,363. 3,164 Corp. poet. bor. 2,400: Braut er svanni ok sæta (al. svarri ok sværa), sveimar rýgr ok feima,

brúðr er í fǫr með fljóði, fat-ek drós ok man kjósa,
þekki-ek sprund ok sprakka; sparik við hæl at mæla,
firrumk snót ok svarra; svífr mer langt frá vífi.

Die meisten dieser Heiti kehren in der Rigsþ. 25 wieder als Töchter des Karl:

Snót, Brúþr, Svanne, Svarre, Sprakke,
Fljóþ, Sprund ok Víf, Feima, Ristell.

Nur rýgr und sæta (sværa) sind Einar, nur Ristell der Rígsþula eigen. Wie ist dies Verhältniss zu erklären? Der Cod. W der Prosaedda brachte auf dem letzten Blatt die Rígsþula, wie es scheint, um die ihm fehlenden Nafnaþulur zu ersetzen, und das mit ihm vereinte Pergamentbruchstück Wb Sn. E. 2,496 schreibt die 24. Str. dieses Gedichts aus mit der Bemerkung: þræla heiti standa í Rigsþulu DA. 5,211. Sijmons Edda 1,164. 170. Also abermals Rígsþula und die Nafnaþulur in nächster Beziehung und, da wenigstens die obigen Kvennaheiti, die der Rigsþ. 25 fast

genau entsprechen, dem Einar zugeschrieben worden, so liegt die Versuchung nahe, ihm auch die ganze Rigsþula zuzuweisen. Dafür lassen sich allerdings noch andere Gründe beibringen. Zunächst erinnere man sich unserer früheren Bemerkungen über das Gedicht o. S. 15.

Aus dem Heimdallar kinder Vsp. 1 gieng ein ganzes Gedicht wahrscheinlich wieder unter Beistand der vom Verfasser der Vsp. dabei aufgewiesenen gelehrten Quellen hervor, wie ja mit ähnlichen Hilfsmitteln Einar seinen Öxarflokkr aus der Óþs mey der Vsp. entwickelte. Dass Einar gern Wendungen des Vsp.dichters und sich selber wiederholte, wie schon o. S. 282 bemerkt ist, das bezeugt nun auch die Rigsþula. Heimdallr . . . fór . . meþ sjóvarstrǫndu nǫkkori, kom at einum húsaboe Prosaeinleitung und kvam hann at húse Str. 2, also um die Stände zu schaffen vgl. Vsp. 17 þrír kvómo . . . æser at húse; fundo á lande, um Menschen zu schaffen. Ár str. 1 vgl. ár Vsp. 3. Nam at ganga str. 2.14, nam at vaxa ok vel dafna, nam meirr at þat megens of kosta Str. 9 vgl. 22. 35. víg nam at vekja u, s. w. (38), auþ nam at skipta 39 vgl. vgl. Hǫþr nam skjóta. . . . . sa nam . . . vega (Vsp. 32). þaþan ero komnar 13.25 vgl. þaþan koma Vsp. 19 (20). Sal, suþr horfþo dyrr 26 vgl. sal . . . norþr horfa dyrr Vsp. 38. Das ganze Gedicht bewegt sich in der Breitspurigkeit des Vsp. interpolators. Dass dem Verfasser die norwegische, nicht die isländische Ständegliederung vorschwebt (o. S. 15), entspricht durchaus Einars Lebensverhältnissen, denn einen grossen Teil seines Lebens verbrachte er im Königsdienst in Norwegen. Auch die Mahnung der Rigsþ. an den jungen, der Jagdfreude ergebenen Konr, vor Danr und Danpr und ihren Männern, die den Kiel zu reiten, das Schwert zu schärfen und Wunden zu reissen verstehen, sich wol zu hüten, scheint der damaligen politischen und insbesondere der persönlichen Lage Einars angemessen. Es ist oben vermutet worden, dass der Dichter für die Charakteristik des nordischen Dan den biblischen Dan, insbesondere den des Jakobssegens der Genesis, verwendet hätte o. S. 19. Die von Jakob seinen Söhnen ver-

heissenen Eigenschaften und Schicksale wurden auch in der ags. Poesie sehr frei behandelt. In der ags. Exodus 321 führt Juda einen goldenen Löwen im Banner nach Gen. 49,9 ‚Juda, requiescens accubuisti ut leo', und auf den Einfall, Rubens Söhne Sævîcinge 333 zu nennen, kann den Dichter, wie Ebert Allg. Gesch. d. Liter. d. Ma. 3,20 wol mit Recht vermutet, nur Gen. 49,4 gebracht haben: ‚(Ruben), effusus es sicut aqua'. Wir dürfen uns also vollends nicht wundern, wenn der von Einar nach Dänemark versetzte Dan Kiele reitet. Und auch seine Warnung, die eine dem dänischen König feindselige, um einen jungen nichtdänischen König aber freundlich besorgte Stimmung verrät, ist eine natürliche Frucht der Lebenserfahrungen Einars.

In der Morkinskinna, die wesentlich auf Eirik Oddsons Hryggjärstykki ruht, wird Einar an mehreren Stelle als Ratgeber der norwegischen Könige Harald Gilli + 1136 und seiner Söhne Sigurd + 1155, Eystein + 1157 und Jngi + 1161 gerühmt, wie er ihnen allen auch manche Drapa widmete Maurer a. O. 11,2,463. 534. Cpb. 2,268f. Wir erfahren ferner, dass er um 1152 von Schweden nach Dänemark reiste, dessen kriegslustiger König Svein sviðandi der Brenner aber ihm für eine Drapa keinen Lohn schenkte. Wegen dieser Undankbarkeit und der damaligen Feindschaft Dänemarks und Schweden dichtete er auf Svein ein Spottlied Sn. E. 3,361. Corp. p. bor. 2,277. Ob er nun den schwedischen oder einen der jungen norwegischen Herren in der Rigsþula vor ihm warnen wollte, lasse ich unausgemacht. Saxo hebt in Übereinstimmung mit der Rigsþula Sveins rastlosen Kriegseifer hervor, der ihm über Meer bald gegen diese, bald gegen jene Ostseeküste trieb. Auch er erwähnt p. 694 seine ‚dýrar haller,' er habe, die altdänische Sitte verachtend, comptioris famulicii grege palacium eingerichtet. Ja Saxo weiss noch von einer anderen Warnung, die sich auf Svein bezog. Es war damals offenbar Sitte in Anspielungen die hohen Herren zu warnen. So spielte Einar auf den biblichen Dan an, ein sächsischer Sänger, um Herzog Canut Laward 1131 vor einer Zusammenkunft mit seinem Bruder zu warnen,

auf die Krimhilden Rache an Saxo p. 638 W. Grimm DHS. [2]49. Der römische Cardinal Nicolaus aber, um den auf Krieg gegen Schweden sinnenden Svein von seinem Vorhaben abzubringen, ,araneam eum emulari dicebat, quae, telarum figmentis cum discrimine vitae et viscerum suorum egestione consertis, quid nisi scarabaeos putres et vilia prenderet animalia? Cujus exempli evidencia araneae regem, miliciam telae, victoriam venatui conferebat Saxo p. 698, Wie sehr gleicht doch die lauernde Spinne jenen Danr und Danpr der Rigsþula, vor denen gewarnt wird, weil sie wol Wunden zu reissen wissen! Und man muss bedenken, dass wahrscheinlich in demselben Jahre 1152 Einar, wie Nicolaus König Svein besuchten Sn. E. 3,361. Saxo p. 697, nachdem sie ebenfalls in diesem Jahre schon im Drontheimer Dorn zusammengetroffen waren, wo Einar einer auch von Nicolaus besuchten Versammlung von Majestäten und hohen geistlichen Würdenträgern seinen Geisli vortrug Sn. E. 3,358. Corp. p. bor. 2,284.

Ob Einar andere Eddagedichte verfasst hat? Oben S. 20 ist die kleine Vsp. des Hyndlulieds mit einer Ouvertüre zur grossen Vsp. verglichen worden, nicht deswegen, weil jene zeitlich dieser vorangegangen wäre, sondern weil sie ähnliche Weisen bald lauter, bald leiser als diese ertönen liess. Ouvertüren pflegen im Gegenteil gleich Vorreden erst geschrieben zu werden, nachdem die Hauptarbeit fertig gestellt ist, und so scheint auch das Hyndlulied nur zu variiren oder stärker hervorzuheben, zu kürzen oder auch nachzuholen, was die grosse Vsp. berichtet, aber vielleicht nicht genügend betont oder auch wirklich übergangen hat. An ein Verhältniss der Ergänzung der grossen Vsp. durch die kleine dachte auch Müllenhoff DA. 5,8. 245. Auch die kl. Vsp. ist eine heilsgeschichtliche Dichtung. Die uranfängliche Bedeutung Christi, die frevelhafte Vermischung des Rädelführers der abtrünnigen Engel mit den Weibern der Menschen, die dadurch hervorgerufene Strafe der Sintflut, all dieses, was sehr wol in den Rahmen der auch der grossen Vsp. zu Grunde liegenden modernisirten Heilsgeschichte passte,

jedoch von dieser übergangen wurde, bringt die kleine Vsp. vorzugsweise zur Geltung. Dafür lässt sie die meisten anderen Hauptmotive der theologischen Summa fallen. Aber auch sie stellt, wie ihre Vorgängerin, Christus bald mit Baldr Str. 30, bald mit Heimdall Str. 37 gleich, malt jedoch mit Hilfe der mittelalterlichen Farbensymbolik die letzte Gleichung, ganz nach Einars Liebhaberei, weiter aus. Auch hier wird in Str. 30 (1) Valis Rache eingefügt wie Vsp. 33. 34. (o. S. 159), und da diese dem Anfange, dem ‚ár‘, die Engel- und Riesengeschlechter noch vorausstellt, so sieht er sich dadurch aufgefordert, vor den árdagar Str. 37 (8) seine genealogische Weisheit auszukramen, so wie er es an verschiedenen Stellen der grossen Vsp. getan hat (o. S. 283). So erklärt sich die so ungehörig erscheinende Voraustellung der Geschlechtsregister der Helden 12—29, der Götter 30—32, der Riesen 34. 35. Er verzichtet hier auf ein Dvergatal in Rücksicht auf seine schöne Interpolation Vsp. 9ff.

Es mag sein, dass ihm auch das Runatal Hav. 138—141 zufällt, in welchem wiederum Christus und zwar dessen Kreuzigung unter Odins Namen den Mittelpunkt bildet (o. S. 23), wiederum Str. 140 ein heidnisches Mythenbruchstück ganz unvermittelt eingeschoben ist und endlich Str. 141 die beliebten breiten Wendungen Einars (o. S. 135) in: þá namk fræ̇vask ok fróþr vesa ok vaxa ok vel hafask und (o. S. 25) in: orþ mér af orþe orþs leitaþe, verk mér af verke verks wiederkehren.

Einars Sinne entsprechen endlich auch die gelehrten Namenlisten der Vafþr. Grimnism. und Alvism., die mit denen der Rigsþula und des Hyndluliedes auch darin übereinstimmen, dass sie in Rahmenerzählungen eingekleidet sind. Man braucht nicht Einar für den Verfasser aller dieser fünf Gedichte zu halten, wol aber ist es wahrscheinlich, dass sie alle aus einer Schule, zu der auch er hielt, hervorgegangen sind. Diese bemühte sich die schwachen kosmogonischen und vielleicht eschatologischen Andeutungen des heimischen Mythus mit Hilfe der kirchlichen Lehre von der Schöpfung, Ordnung, Vernichtung und Erneuerung der Welt in eine Art System

zu bringen, wie sie die heimischen Geschlechter mit denen der Bibel und der antiken Überlieferung verknüpfte. Ihre Memorial- oder katechetischen Dichtungen standen deswegen durchaus nicht, wie Müllenhoff DA. 5, 238. 248 vermutete, in einem uralten Zusammenhang mit dem Gottesdienst und den religiösen Festfeiern der Heiden, sondern waren Schulkatechesen, wie sie Snorre in seiner Gylfaginning zur höchsten Ausbildung brachte. Wenn man jene wunderlichen halb theologischen, halb skaldischen Übungsstücke mehr oder minder sinnig mit einer Götter- oder Riesengeschichte umrahmte oder auch wie in den beiden Völuspas als Weissagungen vortrug, so suchte man nun auch den Geschlechterreihen der irdischen und überirdischen Wesen eine bestimmtere, gesetzmässige Form zu geben. In dieser Tätigkeit finden wir Einar Skulason in seinen Nafnaþulur und, wenn wir richtig vermuten, in den Völuspaeinschiebseln, der Rigsþula und namentlich dem Hyndlulied begriffen. Sie setzte fort Bjarni Kolbeinsson, Bischof auf den Orkneys 1188—1223 Bugge Aarb. 1875 S. 209. DA. 5,223. In seinen Nafnaþulur stehen wie im Hyndlulied die Namen der Könige voran, unter denen auch die Seekönige (Saefari, Saekonungr Hyndl. 12. 17) hervorgehoben werden. Dann kommen die übernatürlichen Wesen bis zu den Göttern und Göttinnen in derselben Anordnung wie Hyndl. 12 – 35, nur dass bei ihm die Riesinnen und Riesen den Göttinnen folgen bis Ymer herab, bis zu der Urzeit, die nun im Hyndl. den Eingeborenen hervorbringt (o. S. 21). Und die Hs. W wenigstens lässt gleich dem Hyndluliede das Dvergatal aus. Die daran gehängte Frauennamenliste ist der Einars nachgebildet, und von hier aus werden die Heiti der wichtigsten Gegenstände der Welt aufgezählt. Bjarni steht aber wiederum in innigster Beziehung zu den Oddaverjar, wenn auch nicht, wie Vigfusson Bisk. S. 1, 143 vermuten möchte, in verwantschaftlicher. Aber sein Freund war allerdings Saemund Jonsson auf Oddi, der älteste Sohn Jon Loptssons (o. S. 280) und somit ein Urenkel Saemnnds des Weisen, und auch dessen Neffe Loptr, der Sohn des Bischofs Pal, suchte Bjarni als einen aus-

gezeichneten Mann auf Bisk. S. a. O. Aarb. a. O. 238. Bugge a. O. 245 zweifelt nicht daran, dass Bjarni die meisten Gedichte der sogen. Liederedda gekannt habe und findet in seinem Nafnaþulur insbesondere deutliche Anspielungen auf die Vsp., Vafþr, Grimnism. und Rigsþula, wie wir in der Anordnung derselben eine Nachbildung der Geschlechterfolge des Hyndluliedes zu erkennen glauben. Dieser christliche Bischof umspannte die echtheidnische Mythen- und Sagenüberlieferung des Nordens, wie die scheinheidnische Litteratur so mancher Skalden und namentlich der Oddaverjar und veranlasste wol hauptsächlich das Skaldskaparmal der Edda, dessen Verfasser Snorre ja mit Bjarni's Freunde, jenem jüngeren Saemund, in demselben gelehrten Hause zu Oddi aufgewachsen war. Auch Snorre benutzte vorzugsweise die Vsp. Vafþr. und Grimmnism., die sich Müllenhoff DA. 5,235 in ein Liederbuch vereint denkt, zu seiner Gylfaginning.

Wie zweifelhaft auch die Verfasserschaft der einzelnen angeführten Eddadichtungen sein möge, das scheint mir jetzt klar, dass die meisten derselben, die sogen. Odinslieder sammt dem Hyndlulied, der Rigsþula und den Nafnaþulur, aus der Schule der Oddaverjar im 12. und 13. Jh. hervorgiengen, deren Haupt Saemund Sigfusson, der wahrscheinliche Dichter der Völuspa, und deren spätere Zöglinge oder Anhänger Einar Skulason, Bjarni Kolbeinsson und Snorre Sturluson waren. Diese Schule trägt ein Doppelantlitz. Sie ist national nach Sprache und Verskunst, ihrer Vorliebe für heidnische Mythen und Sagen, und sie wurzelt tief in der Skaldendichtung und der isländischen ættvisi. Aber sie ist andrerseits unnational gelehrt, indem sie die theologische und gelegentlich auch physikalische, historische und litterarische Weisheit des christlichen Europa in die heimische Überlieferung hineinträgt. So stehen ihre Gedichte mitten in der mittelalterlichen Geistesströmung unseres Erdteiles und verschliessen uns ihren Sinn, wenn sie als isolirte, autochthonische Erzeugnisse betrachtet werden.

Aber andrerseits stehen sie als künstliche Mischproducte einer Schule allerdings isolirt inmitten der reineren, echten

Sagen- und Skaldendichtung des Nordens da. Daraus erklärt sich auch, dass es in den folgenden Jahrhunderten überhaupt keine eddische Tradition gibt, geschweige denn eine volkstümliche. Die drei Thrymlur in Moebius Edda IX, sowie das sog. dänische Volkslied von Tord af Havsgaard Grundtvig Danem. g. Folkeviser No. 1 und die noch ungedruckten Lokrur oder Lokarimur Thorkelsson Digtning på Island i 15. og 16. Arh. 158 sind auch nach dem Urteil von Moebius und Thorkelsson durchaus nicht Zeugen volkstümlicher Überlieferung, sondern erst im 15. oder 16. Jh. genau nach der Thrymskvida der Liederedda und der Thorsfahrt der Prosaedda 1,140 gearbeitet. Gelegentlich führen auch die Kallamus- und andere isländische Rimur des 16. Jh. allerhand gelehrte Eddaanspielungen mit sich, wie Mimisbrunnr, Kvasis dreyri und ähnliche vgl. Thorkelsson a. O. 172. 475. 488. Ein paar ältere, keineswegs jene Annahme einer schulmässigen Isolirung aufhebende Hinweise auf die Eddalieder verzeichnet Vigfusson Sturl. S. 1, CLXXXV, aber auch unter diesen ist kein einziger, der jenen Literaturkreis der Oddischule berührt. Während aber die grossenteils aus fremden Büchern geschöpften eddischen Götterlieder mit Recht von den nachfolgenden Dichtern Islands als echt heidnische Urkunden nicht anerkannt und verwendet wurden, blieben diese fremden Bücher selber nach wie vor beliebt und regten noch viele Jahrhunderte hindurch die Poesie mannichfach an, ohne sie zu solchen täuschenden Mischungen zu verleiten. Man denke nur an die zahlreichen isländischen Gedichte des 15. und 16. Jh. auf das Kreuz, den h. Michael, Elias und Henoch bei Thorkelsson a. O. Schon vor Arngrim Jonsson, Björn von Scardsa und Brynjolf Sveinsson hat gewiss mancher Isländer in die verstaubten Eddamanuscripte gelugt und mit ihren Kenningar hie und da seine Rimur verziert, allein erst im 17. Jahrhundert, als diese Gelehrten dieselben ans Licht zogen und mit der neu erwachten Liebe für die heimische Vorzeit betrachteten, erst da gewannen sie das Ansehen uralter, rein heidnischer Religionsurkunden, das sie bei unsern grössten Altertums-

forschern genossen und bei der Mehrzahl der Germanisten wol noch heute geniessen.

Diese Überschätzung der Edden hat den Darstellungen des germanischen Glaubens, mögen sie von N. M. Petersen, Keyser und Rosenberg oder von J. Grimm, W. Müller und Simrock herrühren, einen gewaltigen Ballast ungermanischer Vorstellungen zugeführt, den nun auch grosse Leserscharen als echt germanisches Eigentum geduldig weiterschleppen. Ja es wurden grade diese mythologisch wenig wertvollen Stücke als die Hauptideen des altdeutschen Religionsystems, wie z. B. von W. Müller, mit besonderer Vorliebe und Sorgfalt behandelt. Nach der unbefangenen Untersuchung der Vsp. aber müssen die Weltschöpfung, ein grosser Teil des Yggdraselmythus, die Gollveigsgeschichte samt dem Asen-Vanenkrieg, Odins geheimnissvoller Verkehr mit Mimer und das Auftreten Heimdalls, ein grosser Teil des Baldr-Lokimythus, die Schilderung des Jenseits und der Vorzeichen des Götterkampfes und dieses selber, der Weltbrand und die Welterneuerung, überhaupt die Gesamtidee dieses Gedichts als fremd ausgeschieden werden. Nur hie und da, wie in der Eggtherpartie und in den Interpolationen der Vsp., kommt das heidnische Element einigermassen rein zur Geltung, im Übrigen nur als blosser Zusatz oder meistens nur als blosse Hülle. Die Völuspa und die mit ihr zusammenhängenden Odinslieder sinken als mythologische Quellen auf den dritten oder vierten Rang herab oder sind vielmehr als solche Quellen kaum noch zu benutzen. Damit ist nicht auch über andere Götterlieder der eddischen Sammlung z. B. die Thorslieder der Stab gebrochen, obgleich auch diese sich nicht von christlichem Einfluss frei erhielten, wie z. B. die Hymiskvida o. S. 146. Nimmt man hinzu, dass auch die meisten Heldenlieder der Edda, wenn auch germanisch, doch unnordischen Ursprungs sind, so muss dem grössten Teil der Sammlung die Bedeutung giltiger Zeugenschaft für das nordische Heidentum abgesprochen werden.

Die vorliegende Untersuchung erleichtert aber nicht nur die Sichtung des brauchbaren, echten Mythenmaterials

vom unbrauchbaren, unechten, sondern sie lehrt auch, wie widersinnig der Aufbau der meisten germanischen Mythologien gedacht ist.

Denn gewöhnlich ist darin die eddische Kosmogonie und die Götterlehre d. h. das späte oberste und zum grössten Teil noch dazu fremde Giebelwerk zum Fundament des Ganzen verwendet worden. Hätten diese Baumeister sorgsamer den Volksglauben und die Mythologie der stammverwanten Völker gewürdigt, so hätten sie die tiefstgewurzelten, einfachen und oft rohen Vorstellungen des Volkes und das allen Indogermanen mehr oder minder Gemeinsame zur Grundlage gemacht, nämlich den Mythus und Cultus der Seelen und Dämonen. Denn erst aus diesem, wie ich in meinen Indogermanischen Mythen dargetan zu haben glaube, entwickelt sich später einerseits das Götter-, andrerseits das Heroentum und dann erst eine umfassendere Anschauung vom Anfang und Ende der Welt und zwar im Norden, wie die Vsp. zeigt, wesentlich nach kirchlicher Lehre. Bei einem solchen Verfahren hat man schwerlich, auch wenn die Erkenntniss der Bestandteile fortschreitet, den Einsturz des ganzen Baues zu besorgen, nur etwa die höchsten Spitzen desselben sind zu beseitigen oder zu verändern.

Das Alter und die Heimat, das eigenartige Wesen der Völuspa mit seinen Fehlern und Tugenden und ihre literarische und mythologische Bedeutung erscheinen nun in einem ganz anderen und, wie ich glaube, richtigerem Lichte. Sie ist im zweiten Viertel des 12. Jh. zu Oddi verfasst, wahrscheinlich von Saemund dem Weisen, als eine in der skaldischen Mythensprache des heidnischen Nordens vorgetragene christliche Heilslehre. Ihr allerdings tiefer Gehalt ist Eigentum weder des Dichters, noch seines Landes, sondern aus der Fremde geholt, und da er ausserdem künstlich mythisirt worden ist, vermag er nicht die selbwachsene Idee eines reinen Kunstwerkes zu ersetzen. Die Völuspa steht darum tief unter den erhabenen Prophetieen des alten Testamentes, mit denen man sie wol verglichen hat, ist

überhaupt trotz ihrer Form weniger eine echte Weissagung, als ein mit grossem Geschick und überraschender Plastik durchgeführtes Rätselgedicht. Ihr Verfasser hat die Skaldenkunst ins geistliche Schulhaus verpflanzt und dort einen neuen Zweig aus ihr hervorgetrieben, die eddische oder vielleicht besser oddische Poesie, eine von vielen herrlichen Farben leuchtende, aber in einem flüchtigen Jahrhundert rasch dahin welkende Treibhauspoesie! Erst mit ihrer Wiederentdeckung im 17. Jahrhundert fieng sie an, für die heiligste und schönste Blume des ältesten und echtesten nordischen Heidentums zu gelten, und namentlich die Völuspa, die in Wirklichkeit die Summa christlicher Theologie enthält, gilt bis heute für die Summe der heidnisch-germanischen.

Nachträge.

Zu S. 41. Den bedeutenden Einfluss des Honorius auf die bildende Kunst weist Springer Abh. d. K. sächs. Ges. z. Leipzig 1879. 31,14 nach.

Zu S. 49. Wie in der Vsp. Str. 2 das Kreuz der mære miǫtviþr, heisst es in der ags Poesié mære treó Elene 214, maere tâcen Andr. 1340, maerost beáma El. 1913. 1225, und wie dort Str. 4 die Erde der mære miðgarðr, so hier der maere middangeard Älfreds Metra 21,6.

Zu S. 50 f. Aus der hier gegebenen Erörterung folgt von selbst, dass die 1. Str. des Wessobrunner Gebetes, die so oft mit der 3. Vsp.-strophe verglichen worden ist, noch weniger als diese einen heidnischen Charakter trägt.

Zu S. 60. Der Zusammenstoss von Hitze und die vom h. Geist ausströmende belebende Hitzkraft erinnert auch an die schöpferische Wirkung des von Gott gesendeten Feuers in Alfreds Metren 20,107 f.

Zu S. 66. Von den Skalden spricht zuerst und, wie es scheint, allein Thorvaldr Blöndoskald um 1130 Sn. E. 1,244. Corp. p. b. 2,250 von dem burar Bors Bura arfa.

Zu S. 79, 80, 104, 227 hätte bereits die kaum gestreifte Frage über das Vorkommen Vili's und Hoeners in der ältesten Skaldendichtung erörtert werden müssen, das gegen meine dort aufgestellten Ansichten zu sprechen scheint. Aber auch die ältesten uns bekannten Skalden waren, nicht nur was die Formengebung, sondern auch was ihre Gedanken betrifft, dem Einfluss des fremden und christlichen Westens ausgesetzt. Schon am Ende des 8. Jh. heerten die

Normannen im christlichen Irland, eroberten im J. 837 das Königreich Dublin, und der normannische König Ivar von Irland starb 872 als Christ. So erklärt sich, dass der Vater der Skaldenkunst, Brage, bereits der künstlichen keltischen Reim- und Verstechnik, die die nordische Hofdichtung von aller übrigen germanischen Poesie unterscheidet, sich bediente Edzardi PBB. 5,570 Corp. p. bor. 2,10. Aber gleichzeitig wurde auch das angelsächsische Britannien von den Wikingern angegriffen und namentlich Nordhumberland 870 ihnen unterworfen. Um 900 standen dort manche bekehrte Norweger in höherem Königsdienst und lebten in Klöstern und Kirchen. Des angelsächsischen Königs Äthelstan Schwager war der zum Christentum übergetretene König Sigtryggr von Nordhumberland. Harald Harfagrs ältester Sohn Erich Blutaxt nahm etwas später als Äthelstans Lehnsmann den Nordhumbrischen Thron ein; Harald Harfagrs jüngster Sohn, Hakon der Gute, wurde am Hofe Äthelsstans erzogen, um später als frommer Christ nach der Heimat zurückgesandt zu werden. Mit dem christlichen Hofe Äthelstans aber standen gerade die von Brage abgesehen ältesten Skalden in unmittelbarer oder mittelbarer Verbindung, und schon sie mengten in Folge derselben christliche Figuren und Ideen in den nordischen Mythus ein. Den Verfasser der Eireksmal, die dem toten Erich Blutaxt gewidmet waren, habe ich schon oben S. 104. f. als einen Dichter bezeichnet, der vom Nikodemusevangelium angeregt worden sei, wenn ich auch S. 107 wol zu weit gehe, indem ich auch die Fünfzahl der mit dem Gefeierten gefallenen Könige auf die fünf Begleiter des Herrn zurückführe, da in der Tat ein paar andere Könige nach den Historikern mit jenem den Schlachtentod geteilt haben. Thjodolf von Hvin, der berühmte Sänger Harald Harfagrs, wenn er wirklich sowohl das Ynglingatal, das nach den historischen Berichten etwa ins Jh. 900 zu fallen scheint, als auch die jedenfalls etwa der Mitte des 10 Jh. angehörige Haustlöng verfasste, hat das letzte Gedicht dem weisen Thorleif gewidmet, dem Ratgeber jenes Hakon, dem Pflegesohn Äthelstans. Endlich hat Egil Skallagrimsson für K. Äthelstan auf der Vinheide

927 siegreich das Schwert geschwungen. Nun nennt auch Thjodolf schon im Ynglingatal Odin ‚Vilja bróðor‘ Corp. p. b. 1,244, wie Egil o. S. 79 ‚Vilis bróðor.‘ Ich kann nach S. 81 auch hierin nichts anderes als eine heidnische Verwandlung der zweiten Person der h. Dreieinigkeit, des Christus-Voluntas, erkennen. Die geheimnissvolle kirchliche Dreieinigkeit und ihre ebenso geheimnissvolle Deutung musste die an Vielgötterei gewöhnten Nordmannen besonders anziehen und dazu reizen, deren Personen unter ihre Götter mischen, zumal da die Angelsachsen gerade die Begriffe des höchsten Gottes und des Willens fast verbrüdert hatten. Denn die ags. Poesie fliesst über von Wendungen, wie dryhtnes, freán, godes, valdendes, meotudes villa und in Älfreds Metren 20[22] heisst es, dass Gott nur mit seinem ‚villan‘ 20[45] nach seinem Willen, wie er es selber wollte, das All schuf und mit seinem Willen über dies All waltete. Und hörte man dann im Vaterunser die Worte: dein Wille geschehe im Himmel und auf Erden vgl. Hymnen 5[5] cyme—þîn rædfäst villa âraered under rodores hrôfe, eác þon on rûmre foldan! oder 6[10] and þîn villa mid us veorðe gelaested on eardunge eorðan rîces, svâ hluttor is in heofonvuldre — tô vorulde forð, so kann man sich erklären, dass unter diesem angelsächsischen Einfluss die auf Personificirung mehr als alle andere Poesieen bedachte Skaldendichtung dem Odin, dem allmächtigen Gott, zunächst im Willen einen Bruder setzte, dem man dann später den heiligen Geist hinzufügte. So heisst es denn Sn. E. 1,46: ætlum ver, at sá Oðinn ok hans bræðr Vili ok Ve séu stýrandi himins ok jarðar. Die nicht mehr von der Mythensprache zehrende ags. Poesie hielt das Heidnische und Christliche strenger aus einander. In der Nachbildung von Psalm 95,5: ‚omnes dii gentium daemonia, dominus autem coelos fecit‘ erweiterte der Verfasser der Gnomica Exon. 133 die Herschaft des ‚fecit‘ über den ersten Satz, aber er stellte dem ‚Vôden vorhte veós‘, das ‚vuldor alvalda rûme rôderas: þät is rîce god‘ scharf gegenüber Haupts Z. 31,59.

Deutlicher als Thiodolfs Vili hängt sein Hoener mit der

christlichen Überlieferung zusammen. Als heidnischer Gott spielt er im ‚far þriggja týframra tíva‘ der Haustl. eine klägliche, weil ganz überflüssige Rolle, während seine beiden Gefährten, Odin und Loki, im Thiazimythus einen guten alten Sinn haben. Obgleich er wiederholt Cpb. 2,14. V. 3. 12. 13. 28. 64 erwähnt wird, weiss der Dichter nichts von ihm, als dass er mit jenen wandert und ihr Freund ist. Nun dies freundschaftliche Wandern mit der Gottheit ist gerade wieder der Charakterzug Henochs schon nach der Genesis 5,24: Henoch ambulavit cum Deo und Jes. Sir. 44,16: Henoch placuit Deo. So erzählte auch die ags. Genesis v. 1210 von ihm: he cvic gevât mid cyning engla und 1202: him väs þeóden hold, rodera valdend. Da Sigyn schon in der Haustl. v. 25 als Loki's Frau bezeichnet wird, so wird die o. S. 155 vermutete Beziehung ihres Namens auf Hesione allerdings höchst zweifelhaft.

Zu S. 113. M. Hirschfeld wird aus dem Verfahren der alten isländischen Mythenmacher erkennen, dass es doppelt unvorsichtig war, dem Berichte des neuen oberpfälzischen Mythenmachers Schönwerth Acta Germanica 1,28 Glauben zu schenken.

Zu S. 146. Schon nach Bragi fängt Thor den Jormungandr mit der Angel Corp. p. b. 2,9. Sn. E. 1,370.

Zu S. 201. 202. Die Schwertperre des Wolfsrachens kannte schon Eyvind Skaldaspiller, der Skalde Hakons des Guten Cpb. 2,36. V. 17.

Zu S. 227 s. zu S. 79.

Druckfehler.

S. 28 Z. 3 v. o. blaudinn l. blandinn.
S. 39 Str. 2 mick — myǫtviþ l. mik — mjǫtviþ.
S. 80 Z. 2 v. o. Hinter ‚christlichem' fehlt das Wort ‚Hofe'.
S. 99 Z. 12 v. u. der folcvig l. das folcvig.
S. 109 sind 3 Zeilen: ‚Nemroth — 1,100' doppelt gedruckt.
S. 178 Z. 8 v. o. das norw. l. norw.
S. 194 Z. 4 v. u. láve l. læve.
S. 202 Z. 17 v. u. ‚Die — DRA.' ist zu streichen.
S. 203 Z. 1 v. u. suo l. suos.
S. 204 Z. 2 v. u. muss ‚ist' umgestellt werden.
S. 207 Z. 17 v. o. duxit l. seduxit.
S. 212 Z. 6 v. u. Hinter ‚motus factus est' ist ausgefallen ‚et omnis mons et insulae de locis suis motae sunt (v. 14 vgl. o. S. 199. Apoc. 16, 18. 20.).
S. 224 Z. 13 v. o. Denn Henoch l. Dem Henoch.
S. 230 Z. 3 v. o. Ynglingasa l. Ynglingasaga.
S. 239 Str. 18 mjóþ l. mjǫþ.
S. 239. Str. (31) at riþa l. at ríþa. ríþa l. skilde.
S. 243 Str. (61) hätte cursiv gedruckt werden müssen.
S. 269 Z. 8 v. o. Ecdesiast., l. Ecclesiast.,
S. 275 Z. 2 v. o. Furcht l. Frucht.

Druck von G. Zahn & H. Baendel, Kirchhain N.-L.

